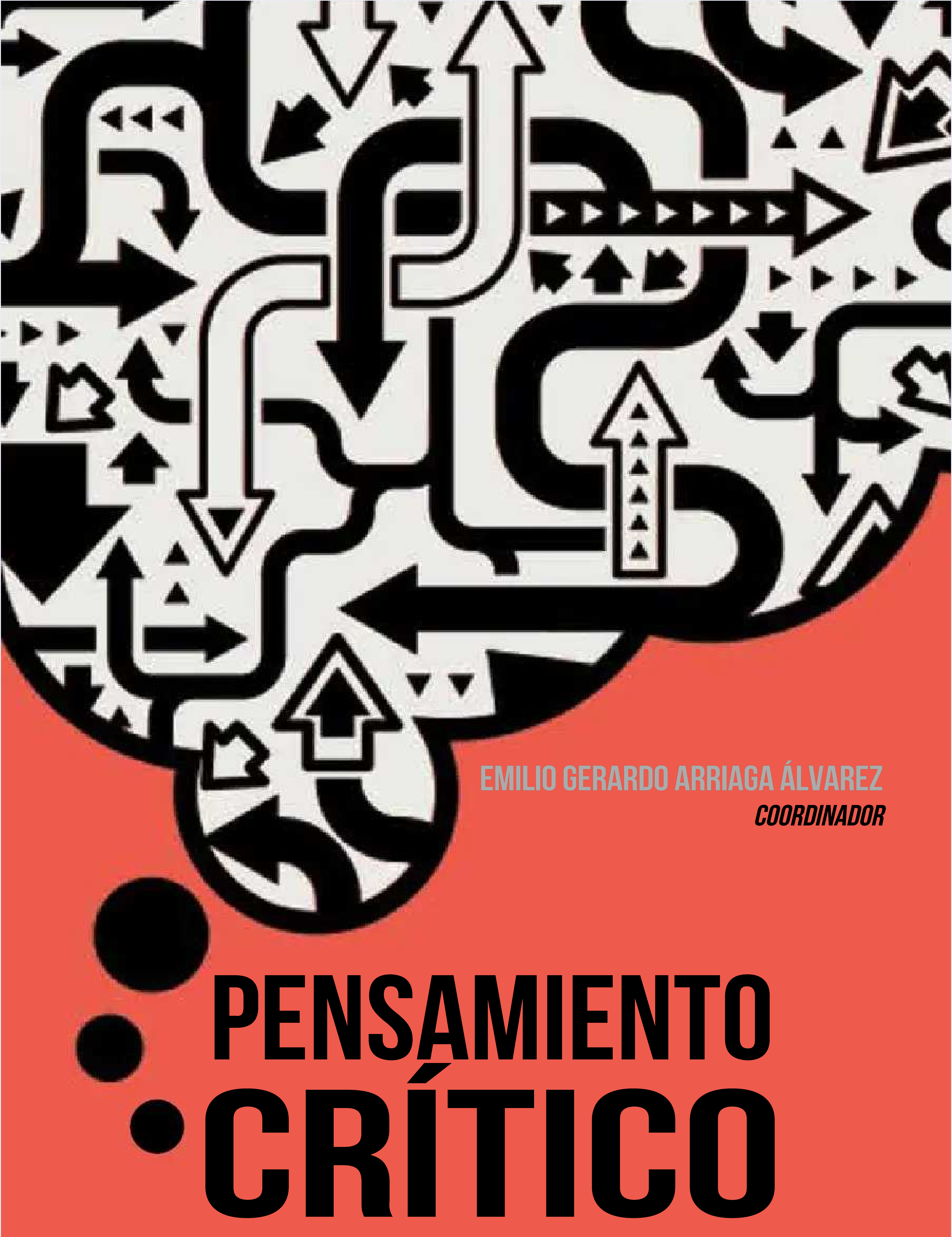


EMILIO GERARDO ARRIAGA ÁLVAREZ

COORDINADOR

PENSAMIENTO CRÍTICO

UN ACERCAMIENTO CONCEPTUAL

PENSAMIENTO CRÍTICO

UN ACERCAMIENTO CONCEPTUAL



EMILIO GERARDO ARRIAGA ÁLVAREZ
COORDINADOR

PENSAMIENTO CRÍTICO

UN ACERCAMIENTO CONCEPTUAL





MÉXICO 2017

Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Primera edición, agosto del año 2017

ISBN

IMPRESO EN MÉXICO *PRINTED IN MEXICO*

LIBRO IMPRESO SOBRE PAPEL DE FABRICACIÓN ECOLÓGICA CON BULK A 80 GRAMOS
www.maporrua.com.mx
Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000, CDMX

Introducción

Emilio Gerardo Arriaga Álvarez

Este libro es producto de un seminario sobre Pensamiento Crítico realizado en el Instituto de Estudios Sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México en verano del 2013. El objetivo de dicho seminario consistió fundamentalmente en la recuperación de autores y teorías relacionadas con lo que puede llamarse: Pensamiento Crítico. Con la intervención de una parte de los miembros del Instituto e igualmente con la participación de colegas de la Facultad de Ciencias Políticas de la UAEMex, así como de importantes investigadores de la Universidad Autónoma Metropolitana fue que se llegó a la posibilidad de producir este libro colectivo en donde se recogen las visiones de algunos de los participantes en estas actividades.

La pretensión surgida en el seminario permanente de Pensamiento Crítico, consiste en aclarar las razones que hacen necesaria la recuperación de esta forma de pensamiento, en el marco de lo que algunos autores suelen llamar: “la crisis actual del capitalismo”. En este sentido uno de estos autores, Atilio Borón[1] afirma:

[1]Atilio Borón (2012), “El pensamiento crítico en el marco de la actual crisis general del capitalismo”, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos

> Cuando hablamos de pensamiento crítico nos referimos a algo que definitivamente no comienza y mucho menos termina en la torre de marfil de la academia. El fortalecimiento y aliento al pensamiento desafiante y contestatario, no convencional, tiene orígenes diversos en la práctica social, y la academia es uno de sus ámbitos y no necesariamente el más importante. Basta recordar que Karl Marx jamás enseñó en una Universidad, que Friederich Engels fue un autodidacta y no tomó cursos en una Universidad, y que Karl Kautsky ni Antonio Gramsci —para mencionar unos pocos aislados— fueron admitidos en los claustros profesorales. A Rosa Luxemburgo sí la admitieron, para ser echada poco tiempo después. (…) Y sin embargo [una parte] del pensamiento crítico de nuestro tiempo se originó en estos autores (Borón, 2012: 2).

Y en este mismo tenor, el objetivo general del seminario consistió en la recuperación de teorías y autores adheridos a esta forma de pensamiento no convencional. No obstante, tal vez una de las pretensiones implícitas en esta actividad, se pueden encontrar en las siguientes tres preguntas:

¿Qué es el pensamiento crítico? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Qué función tiene en el presente?

Es a partir de estas preguntas, que esta obra se fue fraguando. Implica una búsqueda no sólo conceptual, sino también práctica. Y por ello, los puntos de vista son aparentemente diferentes. Sin embargo, convergen en el hecho de que el pensamiento crítico puede ser una herramienta que puede ser utilizada por los movimientos sociales y por las fuerzas populares, hoy ahogadas por las diversas formas tomadas por los poderes fácticos a nivel global; pero también en el microcosmos de las relaciones capitalistas cara a cara. Implican enton-

Aires, Programa Latinoamericano de Educación a distancia en Ciencias Sociales, Clase inaugural.

ces, formas de contraconductas, de resistencia y tal vez también (¿por qué no?) de resiliencia.

Es de esta manera que, en primera instancia, Rhina Roux nos ofrece un acercamiento a uno de los más importantes teóricos italianos del marxismo occidental: Antonio Gramsci. Se nos muestran algunos elementos que conforman las aportaciones teóricas de este pensador italiano de manera clara y fructífera.

Por su parte, Noé Esquivel hace un repaso de la conformación de la Escuela de Frankfurt y muestra los orígenes, así como una mirada a los autores de la Teoría Crítica.

En el trabajo de Emilio Arriaga, podemos ver un intento de recuperación de la noción de crítica desde la perspectiva de Michel Foucault. Esto a partir de la idea de virtud.

Gustavo Garduño, ofrece un planteamiento de carácter crítico desde la teoría de los signos. Se trata de una aportación original e interesante.

Oliver Hernández, avanza desde la noción de experiencia en la crítica a las políticas institucionales respecto de la salud mental en México.

Finalmente, la idea sería coadyuvar en el desmonte de las distintas formas adoptadas por el dispositivo ideológico de la sociedad moderna, y poner a la vista la imperiosa necesidad de construir formas alternativas de sociabilidad, las cuales nieguen el viejo mantra tatcheriano de: "No hay alternativa".

[*Toluca de Lerdo, octubre de 2016*]

Gramsci: subalternidad y hegemonía

*Rhina Roux**

Cada acto histórico no puede ser realizado sino por el "hombre colectivo", o sea que presupone el agrupamiento de una unidad "cultural social" por la que una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se funden para un mismo fin, sobre la base de una concepción común del mundo.

ANTONIO GRAMSCI

"Hegemonía" es un término de origen griego que significa *jefatura*, *dirección*, *conducción*. En el vocabulario político del mundo antiguo el concepto hacía referencia a la supremacía de una comunidad política reconocida por todos los pueblos helenos, basada en la superioridad militar, fundada en la justicia y probada en la guerra.[1] El término, que aparece en las

*Doctora en Ciencia Política. Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Autora de *El Príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado* (Era, México, 2013) y compiladora, con Felipe Ávila de *Miradas sobre la historia. Homenaje a Adolfo Gilly* (Era, México, 2013).

[1]Sobre el significado de este concepto en el vocabulario de la política griega véase Borja Antela-Bernández, "Hegemonía y panhelenismo. Conceptos políticos en tiempos de Filipo y Alejandro", en *Dialogues d'histoire ancienne*, Presses Universitaires de Franche-Comté, vol. 33, núm. 2, 2007, pp. 69-89; Julián Gallego, "Atenas, entre el *Krátos* y la *Arkhé*. El lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia", en Juan Manuel Cortés *et al.*, *Grecia ante los Imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*, Universidad de Sevilla, España, 2011, pp. 155-166.

narraciones de Tucídides para aludir al prestigio de la Atenas imperial surgida de la victoria militar sobre los persas, fue recuperado por Antonio Gramsci para pensar la política y la moderna relación estatal.

Ríos de tinta han corrido tratando de descifrar el significado preciso de este concepto en su elaboración gramsciana. En ese ingente esfuerzo la hegemonía ha sido entendida de muy diversos modos: como la dirección política e intelectual de una clase social que logra articular en torno a sus intereses la voluntad y la acción de fuerzas sociales heterogéneas; como un sinónimo de "ideología dominante", es decir, la difusión de las ideas y valores de una clase social en tanto visión del mundo y valores universales; como sinónimo de "consenso" en oposición a la "fuerza" e incluso como la clave de una estrategia política que Gramsci habría propuesto para las sociedades de Europa occidental en contraste con la "toma" violenta del poder estatal propia de "sociedades orientales".

Una razón de este abanico de interpretaciones y una dificultad mayor al abordar el pensamiento del sardo es, sin duda, el carácter fragmentado e inacabado de su obra. Como es sabido, Gramsci no escribió jamás un tratado en el que expusiera sus ideas y conceptos de manera ordenada y sistemática. Su legado intelectual quedó disperso en los llamados *Cuadernos de la cárcel*: un conjunto de notas, apuntes y reflexiones sobre diversos temas escritos en prisión y bajo censura cuyo orden cronológico de redacción pudo apenas conocerse en 1975 con la edición crítica preparada por Valentino Gerratana. Y sin embargo, en su aparente dispersión es posible encontrar en esos manuscritos un propósito y un eje articulador: la pretensión de cambiar el signo cultural de toda una época ofreciendo, a contracorriente del marxismo positivista, una nueva comprensión del Estado y de la política.

Este texto propone una reflexión sobre el concepto “hegemonía” en la teoría política gramsciana. Sugiere que para comprender su significado en la obra del sardo no basta extraer citas aisladas, ni pertinente separar al dirigente político del Gramsci de los *Cuadernos*. Intenta en cambio atender las sugerencias del propio Gramsci para el estudio de un pensador: seguir su proceso de desarrollo intelectual, contemplar su biografía y su obra integral y, sobre todo, considerar sus resortes vitales y el ritmo de su pensamiento.[2] A ello hay que agregar la consideración del tiempo histórico y cultural en que Gramsci vivió y pensó: esa época de luces y sombras dibujada entre el triunfo de la revolución bolchevique, el fracaso de los consejos obreros italianos, el ascenso del fascismo y los procesos de Moscú.

En su tesis central, este texto plantea que en Gramsci la hegemonía fue una clave teórica para pensar la acción política en su sentido más amplio: como fundadora de Estados. En esta lectura la hegemonía no es un sinónimo de “ideología dominante” o de “falsa conciencia” ni puede ser explicada como si se tratara solamente de un fenómeno cultural. Propone en cambio entenderla en términos más procesuales y dinámicos: como un concepto con el que Gramsci intentó dar cuenta del conflictivo proceso, material y simbólico, de conformación de un orden político, así como de sus fundamentos y formas de reproducción en la subjetividad y en la vida cotidiana.

[2] “Esta advertencia”, escribió Gramsci, “es esencial particularmente cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la actividad práctica están entrelazadas indisolublemente; de un intelecto, por lo tanto, en continua creación y en perpetuo movimiento”. Este era, precisamente, el caso del sardo. *Cfr*. Antonio Gramsci, “Apuntes de filosofía”, en *Cuadernos de la cárcel*, Era, México, 1981, vol. 2, p. 131.

"Hacer algo für ewig"

El resorte del proyecto intelectual de Gramsci fue un momento de crisis y de derrota, que en su caso fue un estímulo para la reflexión: el fracaso de la efímera experiencia de los consejos obreros organizados en Turín en 1919-1920 y el ascenso del fascismo, que sería analizado por Gramsci como una expresión de la crisis estatal abierta en la posguerra y del intento de solucionarla con el proyecto de "unificar orgánicamente" a las distintas fracciones de las clases dominantes bajo la dirección del capital financiero y organizando su expansión colonial.[3] "¿Por qué fue derrotada la clase obrera italiana? ¿Por qué el fascismo logró derrotar no sólo física sino ideológicamente al partido socialista, que era el partido tradicional del pueblo trabajador italiano?", se preguntaba el dirigente del Partido Comunista Italiano, consumada la marcha fascista sobre Roma, evaluando la derrota:

> ¿Por qué el reformismo se había radicado tan profundamente en el valle del Po? ¿Por qué el partido popular, católico, tiene más éxito en la Italia septentrional y central que en la Italia del sur, donde sin embargo la población es más atrasada y entonces debería seguir más fácilmente a un partido confesional? ¿Por qué en Italia son autonomistas los grandes propietarios de tierras y no los campesinos, mientras que en Cerdeña son autonomistas los campesinos y no los grandes propietarios? ¿Por qué en Italia del sur hubo una lucha armada entre fascistas y nacionalistas que no existió en otras regiones? Nosotros no conocemos Italia. Peor todavía, no tene-

[3] El diagnóstico de Gramsci sobre el fascismo se expuso en las llamadas *Tesis de Lyon*: un documento programático presentado con Palmiro Togliatti en el III Congreso del Partido Comunista Italiano, reunido clandestinamente en enero de 1926 en Lyon, Francia. El documento está incluido en Antonio Gramsci, *Escritos políticos, 1917-1933*, Ediciones Pasado y Presente, Siglo XXI, México, 2ª edición, 1981, pp. 224-259.

> mos los instrumentos adecuados para conocer Italia tal y como es realmente, y entonces nos encontramos en la casi imposibilidad de formular previsiones, de orientarnos, de establecer líneas de acción con una cierta probabilidad de acierto.[4]

En ese ejercicio reflexivo Gramsci se propuso "ubicar el terreno" y profundizar en la cuestión del Estado, lo que en Italia significaba abordar la llamada "cuestión meridional", es decir, la fractura histórica que había segmentado a la nación italiana en dos regiones social y culturalmente heterogéneas: la "Italia septentrional", urbana e industrial, y la "Italia meridional" (el llamado *Mezzogiorno*) que comprendía el sur agrario y las islas, internamente relacionadas por vínculos de dominación neocolonial bajo la dirección de un bloque industrial-agrario y sostenida en la división entre la clase obrera septentrional y las poblaciones campesinas del sur.[5]

El primer producto de esa reflexión fue su ensayo *Algunos temas sobre la cuestión meridional*, escrito en el otoño de 1926 y en el que Gramsci esbozó lo que sería uno de los grandes temas articuladores de sus estudios en prisión: el papel activo de los intelectuales y de las visiones del mundo en las estructuras de dominación. "La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres estratos sociales: la gran masa campesina amorfa y disgregada, los intelectuales de la pequeña y media burguesía rural, los grandes terratenientes y los gran-

[4] Antonio Gramsci, "¿Qué hacer?", en *Escritos políticos*, *op. cit.*, pp. 168-169.

[5] Esa configuración histórica del Estado italiano fue para Gramsci, originario de Cerdeña, una experiencia vital: se expresaba no sólo en la subordinación material del sur agrario al norte industrial, sino en la difusión de tesis acerca de la inferioridad biológica de las poblaciones campesinas sureñas y en la distinción jerárquica entre la lengua nacional y los dialectos regionales (incluido el sardo, su lengua materna). Esa experiencia, que se tradujo en su inquietud permanente por la cuestión de la lengua, es reconstruida por Giuseppe Fiori en *La vie de Antonio Gramsci*, Fayard, París, 1970.

des intelectuales", escribía el sardo analizando el entramado material y social del *Mezzogiorno* italiano y agregaba:

> Los grandes propietarios, en el terreno político, y los grandes intelectuales, en el terreno ideológico, centralizan y dominan, en última instancia, todo ese conjunto de manifestaciones. Como es natural, la centralización se verifica con mayor eficacia y precisión en el campo ideológico. Por eso Giustino Fortunato y Benedetto Croce representan las llaves del sistema meridional y, en cierto sentido, son las dos figuras máximas de la reacción italiana.[6]

Gramsci veía en esos intelectuales no sólo figuras representativas de la brecha existente entre la cultura de las élites y la cultura popular, sino de una gran empresa cultural para difundir una visión liberal del mundo. Para superar la disgregación de las clases subalternas italianas debía estimularse entonces la organización autónoma de los campesinos pobres del sur, lo cual suponía "disgregar el bloque intelectual que es la armadura flexible, pero muy resistente, del bloque agrario". En aquel momento Gramsci utilizaba todavía el término "hegemonía" en el sentido leninista tradicional: como una "alianza de clases" anticapitalista bajo la dirección de la clase obrera y su partido.[7]

[6]Antonio Gramsci, "Algunos temas sobre la cuestión meridional", en *Escritos políticos*, *op. cit.*, p. 318.

[7]"Los comunistas turinenses se plantearon concretamente la cuestión de la 'hegemonía del proletariado', o sea de la base social de la dictadura proletaria y del estado obrero", escribió Gramsci en aquel ensayo: "El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir en Italia, dadas las reales relaciones de clase existentes en Italia, en la medida en que consigue obtener el consenso de las amplias masas campesinas". "Algunos temas sobre la cuestión meridional", en *Escritos políticos*, *op. cit.*, p.307.

Y sin embargo el modo de mirar la cuestión nacional y el énfasis puesto en el papel de los intelectuales como "organizadores culturales" no era una simple traducción del leninismo en suelo italiano. Estaba anclado en las matrices intelectuales en las que Gramsci había formado su pensamiento: el terreno de la lingüística (el de su formación académica) y la tradición del llamado "idealismo" italiano encarnada en Benedetto Croce. La cuestión de la lengua, uno de los síntomas de la frágil unificación estatal italiana, no sólo había sido una de las inquietudes del joven sardo en sus años universitarios. Gramsci había formado su pensamiento en una escuela crítica del lenguaje que enfatizaba la necesidad de abordar el estudio de la lengua no como un mero conjunto de signos, sino como una construcción social e histórica en que se expresaba espontáneamente una concepción del mundo.[8] De otra parte, su formación en la tradición croceana le había vacunado del marxismo economicista dominante en su tiempo permitiéndole restablecer el papel activo del sujeto y de la acción humana en la historia y considerar el "momento cultural" en el análisis del orden y la dinámica social. En realidad, como ha sido ampliamente documentado, la filosofía de Croce había sido su vía de acceso al pensamiento de Marx, en el que todavía en 1917, celebrando el triunfo de la revolución rusa, Gramsci encontra-

[8]De hecho, según una tesis de Franco Lo Piparo, la matriz originaria del concepto gramsciano de hegemonía no estaría en el marxismo o el leninismo, sino en la lingüística y en la asimilación de un concepto usualmente utilizado en los estudios sobre el lenguaje de la época: "irradiación de prestigio". Franco Lo Piparo, "The Linguistic Roots of Gramsci's Non-Marxism" (1987), en Peter Ives y Rocco Lacorte (eds.), *Gramsci, Language and Translation*, Lexington Books, Maryland, 2010. Sobre el debate intelectual italiano sobre la lengua en los años de formación universitaria de Gramsci véase Peter Ives, *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press/Fernwood Publishing, London/Winnipeg, 2004, capítulo 2.

ba “incrustaciones positivistas y naturalistas”.[9] Benedetto Croce “ha llamado la atención sobre el estudio de los hechos de cultura y de pensamiento como elementos de dominio político, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida de los Estados, sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto”, escribiría Gramsci años después reconociendo el “valor instrumental” del idealismo croceano en la revitalización de la filosofía de la praxis.[10]

La reflexión sobre la configuración histórica del Estado italiano, que continuó bajo el imperativo de diseñar una estrategia política para enfrentar el fascismo, fue interrumpida el 8 de noviembre de 1926 (anunciado por Mussolini como “el año napoleónico de la revolución fascista”) con el encarcelamiento de Gramsci, quien sería acusado ante el Tribunal Especial para la Defensa del Estado de los delitos de “conspiración”, “incitación al odio de clase” e “incitación a la guerra civil”. Esa reflexión continuaría en prisión, lejos de la actividad política y alcanzando altos vuelos.

En marzo de 1927, cuatro meses después de ser apresado, Gramsci anunció en un intercambio epistolar su intención de hacer algo *für ewig* (es decir “para siempre”, que trascendiera el tiempo) ocupándose “intensa y sistemáticamente” de un tema que le permitiera centralizar su vida interior en las duras condiciones del encierro. Su interés oscilaba entre cuatro proyectos de estudio: un trabajo sobre “la formación del espíritu público” en Italia, es decir, una historia de los intelectuales italianos en que desarrollara “desinteresadamente” lo bosquejado en su ensayo sobre la cuestión meridional; un estudio de

[9]Antonio Gramsci, “La revolución contra *El Capital*”, *Marxist Internet Archive*, 2001.

[10]Antonio Gramsci, “La filosofía de Benedetto Croce”, en *Cuadernos de la cárcel*, Era, México, 1986, vol. 4, p. 116.

lingüística comparada; un estudio sobre Pirandello y el gusto teatral italiano y un ensayo sobre el gusto popular en literatura. "En el fondo y viéndolo bien", comentaba a Tatiana Schucht reflexionando sobre su aparente dispersión, "te darás cuenta que en estos cuatro temas hay homogeneidad: el espíritu popular creativo en sus diversas fases y desarrollos se encuentra en igual medida en la base de estos cuatro".[11]

Comenzó así, casi a tientas, lo que sería el gran proyecto intelectual de Gramsci, expuesto no como un tratado sistemático sino desplegado de manera fragmentada en 29 cuadernos redactados entre 1929 y 1935 bajo la censura carcelaria. En esos años el plan original de trabajo esbozado al comenzar su encierro sufrió varios ajustes y reformulaciones.[12] Y sin embargo la idea de estudiar el "espíritu popular creativo" italiano, es decir, los lenguajes y prácticas de la cultura popular permaneció como una constante que orientó sus investigaciones atravesando todos los *Cuadernos* y articulando sus variados y aparentemente inconexos temas: el *Risorgimento*, la historia de los intelectuales italianos, la teoría de la historia, la filosofía de Croce, la política de Maquiavelo, la literatura popular y sus notas sobre lengua y gramática.

En esa indagación histórica, nutrida simultáneamente con lecturas de los clásicos (Hegel, Marx, Vico, Maquiavelo, Mosca, Pareto), Gramsci no sólo descubrió en la ausencia de una tendencia "jacobina" y de una cultura nacional-popular las razones históricas de la frágil unificación estatal italiana en contraste con la experiencia francesa. Apuntó también claves teóricas para la comprensión del Estado y reelaboró el con-

[11]Antonio Gramsci a Tatiana Shucht, 19 de marzo de 1927, en *Cartas de la cárcel*, Era, México, 2003, pp. 70-71.

[12]Para una reconstrucción de los planes y ritmos del trabajo intelectual de Gramsci en prisión véase Francisco Fernández Buey, *Leyendo a Gramsci*, El Viejo Topo, Barcelona, 2001.

cepto "hegemonía" tejiendo su reflexión con hilos cada vez más finos.

La relación estatal: dominación, subalternidad y cultura popular

"El estudio que hice sobre los intelectuales es muy vasto como diseño y realmente no creo que en Italia haya libros sobre el tema", escribió Gramsci en el otoño de 1931 describiendo los avances de sus investigaciones. "Ciertamente hay mucho material erudito pero disperso en un número infinito de revistas y archivos históricos locales. Además yo amplío mucho la noción de intelectual y no me limito a la noción común que se refiere a los grandes intelectuales", comentaba a Schucht confiándole las dificultades que encontraba al no poder acceder a archivos y bibliotecas. Y en seguida la mano del preso agregaba:

> Este estudio también lleva a ciertas determinaciones del concepto de Estado que por lo general es entendido como sociedad política (o dictadura, o aparato coercitivo para conformar la masa popular según el tipo de producción y economía de un momento dado) y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre la sociedad nacional entera ejercida a través de las organizaciones así llamadas privadas, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etcétera) y es precisamente en la sociedad civil donde operan especialmente los intelectuales (por ejemplo Benedetto Croce es una especie de papa laico y es un instrumento altamente eficaz de hegemonía, aun si de vez en cuando esté en contraste con uno u otro gobierno, etcétera). De esta concepción de la función de los intelectuales, según yo, se explica la razón o una de las razones de la caída de las *comunas* medievales, o sea del gobierno de una clase económica, que no supo crear su propia categoría de intelectuales

> ni por tanto ejercer una hegemonía además de una dictadura; los intelectuales italianos no tenían un carácter nacional-popular, sino cosmopolita, según el modelo de la Iglesia, y a Leonardo le era indiferente venderle al duque Valentino los planos de las fortalezas de Florencia. Las *comunas* fueron por tanto un estado sindicalista, que no logró superar dicha fase y devenir Estado integral, como en vano lo indicaba Maquiavelo quien, a través de la organización del ejército, quería organizar la hegemonía de la ciudad sobre el campo; por ello él puede ser considerado el primer jacobino italiano.[13]

Gramsci puntualizaba así, en un breve intercambio privado, no sólo el papel de los intelectuales en la historia de la frágil unificación política italiana. Revelaba también la íntima conexión entre su investigación sobre los intelectuales y su reflexión teórica sobre el Estado, esbozando su modo de mirar el fenómeno estatal: un concepto que para Gramsci hacía referencia no a un mero aparato de coerción física, sino a "un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil" o la "hegemonía de un grupo social sobre la sociedad nacional entera".

Abrevando de Hegel y recuperando la distinción entre "sociedad política" y "sociedad civil", una dicotomía clásica que de acuerdo con Femia le sirvió para iluminar la estructura del poder y los tipos de control social,[14] Gramsci había comenzado a construir teóricamente lo que con intención pedagógica llamó el "Estado integral": un proceso social materializado en instituciones que trasciende lo que habitualmente se entiende por "Estado" (instituciones políticas, parlamentos, policía, ejército, aparato administrativo) y que comprende relacio-

[13]Antonio Gramsci a Tatiana Schucht, 7 de septiembre de 1931, en *Cartas de la cárcel, 1926-1937*, Era, México, 2003, p. 329.

[14]Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 26-29.

nes, prácticas cotidianas y códigos culturales que en conjunto, y siguiendo la arquitectura de la filosofía política de Hegel, Gramsci llamó la "trama privada" de lo estatal.

Y es que el concepto hegeliano del Estado desbordaba el conjunto de instituciones gubernativas, legislativas y administrativas propias del "Estado político", incluyendo la familia y la llamada "sociedad civil" como sus momentos constitutivos: un vínculo unificador de la sociedad moderna cristalizado en costumbres, visiones del mundo y religiosidad que para el filósofo alemán hacía posible en la modernidad la cohesión de una sociedad de propietarios privados, atomizada y fundada en la satisfacción de intereses particulares. En esa fundamentación encontró Gramsci no sólo una clave teórica para la comprensión del Estado, sino una clave que le permitió fundamentar, junto al momento de la violencia concentrada, la presencia activa del Estado en la llamada "sociedad civil" como "educador" u "organizador cultural": una tarea ejercida a través de los intelectuales, categoría en la que Gramsci contemplaba no sólo a los "grandes intelectuales", sino al clero, el maestro de escuela, los cuadros de la burocracia estatal y, en la época del fordismo, a los técnicos e ingenieros.

Ello no significaba que para Gramsci la hegemonía se redujera a un fenómeno cultural o que fuera sinónimo de "ideología dominante" o de "falsa conciencia": una suerte de encubrimiento de la realidad y de aceptación resignada del mando por la difusión de los valores e ideas de una clase dominante. En Gramsci la hegemonía suponía una dimensión *material* y *política* muchas veces olvidada: relaciones de fuerzas sociales en que se disputan, en la vida material y en el orden simbólico, los términos y condiciones de la dominación. Era esa dimensión material y política la que Gramsci subrayaba en su estudio sobre el *Risorgimento* al analizar el fracaso de la burguesía italiana para trascender sus intereses corporativos y confor-

mar un verdadero Estado realizando una reforma agraria que atrajera a los campesinos.

Al recuperar la fundamentación hegeliana del Estado como momento supremo de una "eticidad" recreada en la sociedad civil, Gramsci subrayaba al mismo tiempo el *papel de las clases subalternas en la conformación del vínculo estatal*. En su modo de mirar subalternidad no era sinónimo de sumisión, pasividad o inferioridad. Aludía por el contrario a una ubicación *activa* en la relación entre el mando y la obediencia. Las clases subalternas, sus modos de hablar y de callar, de resistir y de negociar el mando, de obedecer, protestar o rebelarse, condicionan las formas y el ejercicio de ese mando y, literalmente, moldean las de la dominación.

Hegemonía no significaba entonces la mera imposición de las ideas o intereses de la clase dominante en una sociedad, sino la aceptación activa por los gobernados del mando estatal resultado de un proceso violento y conflictivo también atravesado por la cultura popular y por los intentos de las clases subalternas para imponer reivindicaciones propias.

Gramsci no entendía la cultura popular como un conjunto estático de creencias y costumbres, sino como formas simbólicas producidas y transmitidas en procesos históricos socialmente estructurados: prácticas cotidianas y estructuras simbólicas que, *en el contexto de relaciones de dominación*, expresan significados conflictivos y divergentes para los sujetos. A ese proceso dinámico de conformación y transmisión de la cultura popular, constituida en relación con la cultura de las élites, se refirió Gramsci cuando en su reflexión sobre la compleja relación entre la dominación, el Estado y la política de las clases subalternas sugería voltear la mirada hacia el "folklore", el lenguaje, la religión y las corrientes populares del "derecho natural": "aquel conjunto de opiniones y creencias sobre los 'derechos propios' que circulan ininterrumpidamente en las

masas populares, que se renuevan de continuo bajo el impulso de las condiciones reales de vida y de la espontánea confrontación entre el modo de ser de las diversas capas".[15]

Ni establecida "desde arriba" ni impuesta "desde abajo" la hegemonía es en realidad un territorio en permanente disputa cuyo resultado, imprevisible de antemano, es un vínculo estatal que también obliga a las élites dirigentes a ejercer el mando en los marcos del discurso público resultante.

Hegemonía: un territorio en disputa

El Estado no es un aparato, un conjunto de instituciones o un ente externo a la sociedad. El Estado es un concepto que refiere a un *proceso relacional* entre seres humanos (cristalizado en el tiempo como instituciones): un ordenamiento político de la vida social que no está dado de antemano, que se realiza en el conflicto, en cuya configuración participan también las clases subalternas y cuyos fundamentos inmateriales, en el imaginario y las representaciones colectivas, se tejen en la historia: en los tiempos largos y en el complejo entramado de relaciones de dominación y antagonismo. Ese proceso social está atravesado y regulado por la violencia y consenso, como una especie de corriente alterna y discontinua. "El Estado es el entero entramado de actividades prácticas y teóricas con el cual las clases dominantes no sólo justifican y mantienen su

[15]Antonio Gramsci, "Observaciones sobre el 'folklore'", en *Cuadernos de la cárcel*, Era, México, 2000, vol. 6, p. 207. Siguiendo la veta de análisis abierta por Franco Lo Piparo, Peter Ives ha intentado derivar el concepto hegemonía de los estudios de Gramsci en el terreno de la gramática y la lingüística, revelando no sólo en el lenguaje un elemento de la hegemonía y el papel de la fuerza en la creación del "consentimiento", sino advirtiendo sobre la imposibilidad de aprehender el concepto desde la rígida dicotomía fuerza/consenso. Peter Ives, *Language and Hegemony in Gramsci, op. cit.*, capítulo 3.

dominación, sino obtienen el consentimiento activo de los gobernados", escribió Gramsci resumiendo este modo de comprender la dinámica estatal.

Lo que llamamos "Estado" es el proceso de unificación, por medios políticos, de una sociedad cuya existencia material está fundada en vínculos de dominio/subordinación: relaciones de poder, asimétricas, recreadas en la apropiación de trabajo vivo mediada (y ocultada) por el dispositivo del intercambio mercantil entre voluntades jurídicamente iguales. La comunidad estatal, asentada en un territorio, ordenada jurídicamente y cuya unión está sancionada por rituales y mitos compartidos, se encuentra bajo el mando de una autoridad suprema que detenta con exclusividad lo que los clásicos de la teoría política moderna llamaron "derechos y facultades de soberanía": establecimiento de leyes, impartición de justicia y monopolio de la coerción física.

"No hay oposición de principio entre principado y república, sino que se trata más bien de la hipóstasis de los dos momentos de autoridad y universalidad", escribió Gramsci descifrando entonces la aparente antítesis entre el Maquiavelo de *El Príncipe* y el Maquiavelo republicano, reveladora en realidad de dos dimensiones complementarias y entrelazadas de la dinámica estatal: la *dictadura* (momento de la autoridad y de la fuerza) y la *hegemonía* (momento del consenso y de lo universal).[16]

Una relación estatal no surge de las leyes escritas o de la cabeza de los gobernantes. No se reduce a promulgar una Constitución o a organizar un aparato de administración pública, un ejército y una burocracia. Si el Estado es el ordenamiento político de una sociedad fundada en vínculos de domi-

[16]Antonio Gramsci, "Notas breves sobre la política de Maquiavelo", en *Cuadernos de la cárcel*, Era, México, 1999, vol. 5, p. 20.

nación, resistencia y oposición (y no solamente un conjunto de instituciones o un aparato de gestión y administración pública), entonces *la relación estatal se conforma en el conflicto y la negociación entre las distintas fracciones de las clases dominantes, las élites dirigentes y las clases subalternas*, cuyas acciones, imaginarios y formas de politicidad están modeladas por la experiencia y encuadradas en entramados simbólicos cultivados en la historia. En ese proceso dinámico y conflictivo, cuyo desenlace no está definido de antemano, se va conformando lo que Gramsci llamó el momento de la *hegemonía*: ese marco común material y significativo que, enlazando a élites dominantes y clases subalternas, permite que la dominación sea consentida y establecida una relación perdurable de mando/obediencia. En una lectura procesual y dinámica del concepto gramsciano, William Roseberry propuso entender la hegemonía no como una formación ideológica acabada y monolítica, sino como un proceso político de dominación y lucha problemático y debatido:

> Propongo que utilicemos ese concepto no para entender el consenso sino para entender la lucha; las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella. Lo que la hegemonía construye no es, entonces, una ideología compartida, sino un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos.[17]

[17]William Roseberry, "Hegemony and the Language of Contention", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres, 1994, pp. 360-361.

Si esto es así, entonces la hegemonía es una relación en flujo constante, dentro de cuyos marcos se presentan y se reproducen luchas y conflictos permanentes entre clases dominantes, élites dirigentes y clases subalternas, así como disputas y conflictos en el seno de cada una de ellas. En la concepción gramsciana cada forma de Estado o comunidad estatal es un campo de fuerzas complejo y en constante movimiento.

Comprender una forma de Estado especifica (sus reglas de cohesión política, sus códigos de mando/obediencia, su forma de legitimidad, sus rituales y sus símbolos) implica entonces analizar cómo, por qué y desde dónde, en un campo multidimensional de fuerzas, se tejen los lazos materiales e inmateriales que unen y separan a dominadores y dominados en una comunidad estatal: el tejido de vínculos que reproducen ese orden en las prácticas cotidianas, en los rituales del mando y en el imaginario colectivo, así como el conjunto de derechos, obligaciones y restricciones que, de hecho o de derecho, constituyen y recrean un modo de mandar y de obedecer, un modo de sujetarse y de insubordinarse y una forma de politicidad.

Si todo esto era así, entonces la idea de la revolución cambiaba radicalmente de signo. El concepto hegemonía no sólo era una herramienta para la comprensión de la relación estatal en toda su complejidad. Fue también una clave teórica para pensar la acción política en su sentido más amplio: como fundadora de Estados. La conformación de un nuevo orden político no transitaba únicamente por el reemplazo de una élite gobernante o la destrucción de un aparato estatal, sino por la construcción de una “voluntad colectiva nacional-popular” lo cual significaba, en la Italia de 1935, construir un *lenguaje común*: no por la imposición de una visión “racional” o “lógica” del mundo, sino desde el profundo enraizamiento en

el lenguaje, las prácticas, la experiencia y las visiones del mundo que constituían para Gramsci el fragmentado y caótico "sentido común".[18]

"El criterio histórico-político en que debe darse la investigación es éste", había concluido Gramsci su análisis del complejo de fuerzas sociales y visiones del mundo en que se había tejido la trama fallida del proceso de formación del Estado nacional en la época del *Risorgimento*:

> Una clase es dominante de dos maneras, esto es, es "dirigente" y "dominante". Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por eso una clase ya antes de subir al poder puede ser "dirigente" (y debe serlo): cuando está en el poder se vuelve dominante pero sigue siendo también "dirigente" [...] La dirección política se convierte en un aspecto del dominio, en la medida en que la absorción de las élites de las clases enemigas conduce a la decapitación de éstas y a su impotencia. Puede y debe existir una "hegemonía política" incluso antes de llegar al gobierno y no hay que contar sólo con el poder y la fuerza material que éste da para ejercer la dirección o hegemonía política.[19]

"En la política el error se produce por una inexacta comprensión de lo que es el Estado (en el significado integral: dictadura + hegemonía)", escribió Gramsci como corolario de su elaboración teórica.[20] Fue justamente esta noción del Estado la que le permitió descubrir en *El Príncipe* de Maquiavelo, a contrapelo de la lectura convencional, no un recetario de consejos para príncipes, sino un manifiesto político dirigido al pueblo.

[18]Sobre este tema véase Marcus E. Green y Peter Ives, "Subalternity and Language: Overcoming the Fragmentation of Common Sense", en Peter Ives y Rocco Lacorte (eds.), *Gramsci, Language and Translation*, *op. cit.*, pp. 289-312.

[19]Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 106-107.

[20]*Ibidem*, 3, p. 112.

Maquiavelo, el mito y la "voluntad colectiva"

"*El Príncipe* de Maquiavelo podría ser estudiado como un ejemplo histórico del 'mito' de Sorel, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva", anotó Gramsci en sus cuadernos apuntando al núcleo frágil y delicado implicado en la conformación de una relación estatal: el que deriva de que el Estado no es una asociación natural o un epifenómeno de la economía, sino una *construcción humana*.

No era en la voluntad arbitraria o en el deseo sino en el arte de la política, cabe recordar, donde Maquiavelo encontraba la clave de la intervención humana fundadora de Estados: el único capaz de crear, domeñando la fortuna y siempre en el terreno de la realidad efectiva, las relaciones de fuerzas sociales necesarias para la construcción de un orden político nuevo.[21] Ese arte no se reducía, como en el caso de los principados hereditarios, al frío cálculo de saber gobernar una ciudad ya constituida. Suponía ciertas virtudes políticas (saber "aprovechar la ocasión", flexibilidad para adecuarse a "los tiempos") y contar con los medios materiales de la violencia: armas y ejército propios. Pero suponía también, en la lectura de Gramsci, la capacidad de suscitar y conducir una voluntad colectiva: motivo y pasión de Maquiavelo en la Italia de su tiempo, fragmentada y sometida por poderes extranjeros.

[21]Ese arte fue resumido por Maquiavelo en la célebre oposición *virtud-fortuna*: la capacidad humana de "imprimir una forma a la materia" enfrentando lo contingente, lo imprevisto, y sin garantía previa de éxito. Sobre la cuestión de la innovación política, tema central de *El Príncipe*, véase el clásico estudio de J.G.A Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.

Siguiendo las huellas de Georges Sorel, como las seguían también en los mismos años José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin, Gramsci descubría así en el breve tratado de Maquiavelo ("el primer jacobino italiano") esa dimensión exclusiva de la acción humana inaprehensible para una mirada positivista: la construcción de imágenes cargadas de experiencia capaces de generar una creencia colectiva y un estado de ánimo épico. Y es que para Sorel, llamado por Isaiah Berlin "el profeta de la acción colectiva concertada", no era en la Razón o en la Utopía sino en el "mito social" donde se condensaba esa imagen capaz de fermentar la energía y entusiasmo popular necesarios para intentar transformar lo existente.

"Mito" no quería decir en este caso, como en el lenguaje habitual, una leyenda o narración falsa. Significaba más bien la existencia de imágenes y representaciones colectivas que impulsan a los seres humanos a la acción. "Los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa", había escrito Sorel explicando la fuerza y realidad de los mitos como impulso de las grandes acciones humanas, cuyos ejemplos encontraba en la imagen cristiana de la redención, la renovación del cristianismo en la Reforma protestante, la revolución francesa, la idea de la revolución en Marx y la huelga general del sindicalismo revolucionario. Y alertando al historiador sobre la necesidad de considerar esas representaciones colectivas para la comprensión de los movimientos sociales, Sorel advertía: "No hay que tratar de analizar esos sistemas de imágenes tal como se descompone una cosa en sus elementos, sino hay que tomarlos en bloque en cuanto fuerzas históricas, y sobre todo, hay que guardarse de comparar los hechos consumados

con las representaciones que habían sido aceptadas antes de la acción.[22]

Mito, pasión y *deber ser* aparecían entonces a los ojos de Gramsci entrelazados en *El Príncipe* como los resortes subjetivos que podían impulsar a la acción, suscitando esa "voluntad nacional-popular" de la que el Príncipe, el *condottiero*, era solamente una representación simbólica. La confirmación de esta tesis la encontraba Gramsci en el último capítulo de *El Príncipe*: la "Exhortación a tomar Italia y liberarla de los bárbaros" con la que Maquiavelo, usando incluso metáforas bíblicas, cerraba su opúsculo presentando al pueblo italiano como una "materia dispuesta a tener forma" y al Príncipe como una figura redentora.[23]

De importancia central en su elaboración del concepto "hegemonía" fue también para Gramsci el Centauro de Maquiavelo, con la que el florentino había simbolizado la doble dimensión de la relación estatal de mando/obediencia: las leyes y la fuerza. Tocó aquí Gramsci la polémica cuestión de la relación entre moral y política, descubriendo en Maquiavelo una "revolución moral e intelectual" en embrión: "la política es una actividad autónoma que tiene sus principios y leyes distintas de las de la moral y la religión". Ello no significaba para

[22]Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976, p. 77.

[23]"Era necesario que Italia se redujera a los términos en que se encuentra en el presente, y que fuese más esclava que los judíos, más sierva que los persas, más dispersa que los atenienses, sin una cabeza, sin orden, derrotada, despojada, lacerada, saqueada, y que hubiera soportado toda clase de ruina", escribió Maquiavelo en el último capítulo de su célebre tratado que es pertinente rescatar. Y más adelante agregaba: "Se la ve también pronta y dispuesta a seguir una bandera, con que haya alguien que la empuñe [..,] Además de esto, se ven aquí casos extraordinarios sin precedente, realizados por Dios: el mar se ha abierto, una nube ha mostrado el camino, la piedra ha manado agua, aquí ha llovido maná: todo ha concurrido para vuestra grandeza. El resto debéis hacerlo vosotros. Dios no quiere hacerlo todo, para no quitarnos el libre albedrío y parte de la gloria que nos toca". Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, edición bilingüe, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2008, capítulo XXVI.

Gramsci la ausencia en Maquiavelo de una dimensión normativa. Significaba más bien que en el terreno de la política se jugaba una moralidad distinta a la cristiana: la *virtud política* de quien se plantea transformar lo existente (situándose en el terreno del "deber ser") pero basándose siempre en la realidad efectiva (entendida ésta no de manera estática, sino en continuo movimiento y cambio).

Gramsci atribuyó entonces a *El Príncipe*, junto a su función mítica, una intención pedagógica de mayor alcance. "Es cierto que Maquiavelo *reveló* alguna cosa y no sólo teorizó lo real; pero ¿cuál era la finalidad de revelar? ¿Un fin moralista o político? ¿No habrá sido Maquiavelo poco maquiavélico, uno de aquellos que 'saben el juego' y tontamente lo enseñan, mientras que el maquiavelismo vulgar enseña lo contrario?", se preguntaba el preso. Y más adelante reflexionaba:

> ¿Por qué Maquiavelo escribió *El Príncipe* no como una "memoria" secreta y reservada, como "instrucciones" de un consejero a un príncipe, sino como un libro que habría debido llegar a manos de todos? ¿Para escribir una obra de "ciencia" desinteresada, como podría argumentarse según las alusiones de Croce? ¿Por "ingenuidad", dado que Maquiavelo es visto como un teórico y no como hombre de acción? [...] En realidad parece que puede decirse, no obstante, que *El Príncipe* tenga un destino preciso, que el libro fue escrito para nadie y para todos; fue escrito para un hipotético "hombre providencial" que podría manifestarse tal como se había manifestado Valentino y otros *condottieri*, de la nada, sin tradición dinástica, por sus cualidades militares excepcionales [...] Al interpretar a Maquiavelo se olvida que la monarquía absoluta era en aquellos tiempos una forma de gobierno popular y que se apoyaba en los burgueses contra los nobles e incluso contra el clero.[24]

[24] Antonio Gramsci, "Notas breves sobre la política de Maquiavelo", *Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, pp. 49-50.

El límite y la angustia de Maquiavelo, reflexionaba Gramsci, "consisten sólo en haber sido una 'persona privada', un escritor y no el jefe de un Estado o de un ejército, que es también una persona individual, pero que tiene a su disposición las fuerzas de un Estado o de un ejército y no sólo ejércitos de palabras".

Epílogo

Gravemente enfermo, Gramsci murió a las cuatro de la mañana del 27 de abril de 1937. Tenía 47 años. "No escribió ningún tratado de ética normativa. No era un filósofo académico ni un político al uso especialmente preocupado por la propia imagen", escribió Francisco Fernández Buey bosquejando el retrato humano e intelectual del preso 7047:

> Como tantos otros grandes, habló y escribió poco de ética. En realidad sólo lo hizo, polémicamente, cuando entendió que se estaba confundiendo la política con la politiquería, la política en el sentido noble de la palabra con el hacer sectario o mafioso. Dio con su vida una lección de ética. Una lección de esas que quedan en la memoria de las gentes, de esas que acaban metiéndose en los resortes psicológicos de las personas y que sirven para configurar luego las creencias colectivas. *Que las ideas cuajen en creencias*: tal fue la aspiración de Gramsci desde joven, en el marco de una tradición crítica y con una identidad alternativa a la del orden existente, que se prefigura ya en la sociedad dividida.[25]

Preciso es entonces releer y actualizar a Gramsci en los tiempos que corren: entre el ascenso de la llamada "razón cínica" y el pretendido ocaso de la política. No para extraer

[25]Francisco Fernández Buey, *op. cit.*, p. 87.

recetas, sino para ayudarnos a repensar con lucidez las cuestiones entrelazadas, pero no idénticas, de la dominación y el mando, la subordinación y la obediencia, la legitimidad y la hegemonía, la subalternidad y sus autonomías, la resistencia, la insubordinación y la rebelión.

Fuentes consultadas

Almeida, Manuel S. (2010). *Dirigentes y dirigidos: para leer los* Cuadernos de la cárcel *de Antonio Gramsci*, Envión, Colombia.

Antela-Bernardez, Borja (2007). “”Hegemonía y panhelenismo. Conceptos políticos en tiempos de Filipo y Alejandro”, en *Dialogues d’histoire ancienne*, Presses Universitaires de Franche-Comté, vol. 33, núm. 2.

Femia, Joseph V. (1981). *Gramsci’s Political Thought. Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Clarendon Press, Oxford.

Fernández Buey, Francisco (2001). *Leyendo a Gramsci*, El Viejo Topo, Barcelona, 2001.

Fiori, Giuseppe (1970). *La vie de Antonio Gramsci,* Fayard, París.

Gallego, Julián (2011). “Atenas, entre el *Krátos* y la *Arkhé*. El lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia”, en Juan Manuel Cortés *et al.*, *Grecia ante los Imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*, Universidad de Sevilla, España, pp. 155-165.

Gramsci, Antonio (1981). *Escritos políticos, 1917-1933*, Ediciones Pasado y Presente, Siglo XXI, México, 2ª ed.

_________ (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel* (6 volúmenes), Era, México.

_________ (2003). *Cartas de la cárcel,* Era, México.

Green, Marcus E. y Peter Ives (2010). “Subalternity and Language: Overcoming the Fragmentation of Common Sense”, en Peter Ives y Rocco Lacorte (eds.), *Gramsci, Language and Translation*, Lexington Books, Maryland.

Ives, Peter (2004). *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press/Fernwood Publishing, London/Winnipeg.

Lo Piparo, Franco (2010). "The Linguistic Roots of Gramsci's Non-Marxism", en Peter Ives y Rocco Lacorte (eds.), *Gramsci, Language and Translation*, Lexington Books, Maryland.

Maquiavelo, Nicolás (2008). *El Príncipe*, edición bilingüe, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

Pocock, J.G.A. (2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid.

Roseberry, William (1994). "Hegemony and the Language of Contention", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres.

Sorel, Georges (1976). *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid.

Génesis de la Escuela de Frankfurt*

*Noé Héctor Esquivel Estrada***

Introducción

La pregunta ¿qué sentido tiene hoy reflexionar, discurrir, dialogar, escribir sobre la Escuela de Frankfurt? Seguramente esta pregunta nos conduce a respuestas varias: unas incluyentes, a favor de sus expositores; otras excluyentes, adversas al pensamiento de estos autores o no necesarias de tomarse en consideración por carecer de importancia.

Sobre este asunto Adela Cortina, en la Introducción sucinta a su libro *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, nos expone varias razones que considero vale la pena, por lo menos, someterlas a discusión. A modo de ejemplo señalo las siguientes: *1)* Aproximarnos al pensamiento disputante de estos autores tal y como a continuación se expresa: "…es menester confesar desde el comienzo que se trata, a buen seguro, de un

*Este tema fue tratado y publicado en una versión más amplia en mi libro *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1995, pp. 107-128.

**Licenciado en Filosofía, con especialidad en Historia de la Filosofía Moderna por la Universidad Gregoriana de Roma. Licenciado en Filosofía por la UNAM. Maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana con mención Honorífica. Profesor de Tiempo Completo (PTC) del Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la UAEMex. Miembro del SIN nivel II.

grato objetivo, porque los francfortianos constituyen —en su conjunto— una nueva muestra de ese raro y valioso espécimen que es la razón moral de Occidente".[1] *2)* Todo su interés y preocupación se centra en la recuperación de la razón íntegramente humana; su fragmentación o restricción nos desemboca en "...una razón que pierde todo norte si no hunde sus raíces en el sentimiento".[2] Es ella la que intenta y busca conjugar todos los elementos constitutivos de la vida humana; sin este ejercicio integral se corre el riesgo de caer en una razón menguada que "sume a los hombres en la miseria". *3)* Una teoría crítica que se asume como crítica de la economía política y como crítica de la razón instrumental, opuesta a la teoría tradicional que sostiene el *statu quo* de la sociedad actual.

Según George Friedman ha sido una idea insuficiente si no es que equívoca vincular a la Escuela de Frankfurt con el marxismo o con pensadores de tendencia de izquierda. Más bien, a la base de la Escuela se encuentra la crítica a la postura burguesa y a la preocupación por el derrumbamiento del sentido de la vida humana. Sin embargo, más allá de esta visión, no podemos negar la presencia de algunas preocupaciones sociales, políticas y económicas vinculadas con el marxismo, a pesar de que a través de toda su historia nos encontramos con el abandono y el rechazo de algunos de los postulados marxistas. Insiste Friedman: "SI BIEN la denominación de marxista puede resultar inadecuada para comprender a la Escuela de Frankfurt, fue una de las que ella misma adoptó en sus comienzos. Karl Grünberg aclaró, en la disertación inaugural pronunciada con ocasión de la fundación del Instituto de Investigación Social en 1923, que éste podía considerarse parte del proyecto marxista. Y aunque tal marxismo

[1] Adela Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1986 (1ª reimp.), p. 21.

[2] *Idem.*

sería antidogmático, podía, no obstante, definir el sentido del compromiso general del instituto".[3]

En este mismo sentido Cortina se refiere a la presencia de las raíces marxistas en los fundadores de la Escuela; sólo que, advierte, sus ideas ya no corresponden al marxismo ortodoxo pues se alejan de los fundamentos del materialismo histórico; es decir, ya no consideran al proletariado como el elemento revolucionario, tampoco la lucha de clases sociales como el motor de la historia ni la infraestructura económica constituye el centro del análisis social.

El origen de la Escuela se debe a las preocupaciones socialistas de Félix Weil que, por ese tiempo, se encontraba realizando estudios doctorales en la Universidad de Frankfurt sobre los problemas prácticos de la realización del socialismo. Este origen nos remite al interés que tienen sus integrantes por llevar el conocimiento a una aplicación social. Aspecto que jamás será abandonado: la teoría crítica ha de ser teoría crítica de la sociedad. La teoría crítica se asume como crítica de la racionalidad instrumental (Horkheimer, Adorno, Marcuse).

Es común a estos pensadores, incluyendo al propio Jürgen Habermas, el abandono de la teoría tradicional. La filosofía debe ser filosofía de la historia (crítica).

En la pluralidad de sus pensadores podemos rescatar un principio colectivo: la búsqueda de la razón plenamente humana; una razón, unida al sentimiento de compasión, que ha sido resquebrajada y ha sumido a los hombres en una total miseria; una razón que alcance el ideal propuesto por Habermas: razón solidaria y comunicativa.

[3]George Friedman, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, FCE., México, 1986, p. 33.

Como ya se mencionó fue Weil que, en 1922, organiza una semana de estudios marxistas contando con la asistencia, entre otros, de Georg Lukács y Karl Korsch. De este encuentro emerge y se plasma la idea de la creación de un "Instituto de Estudios Marxistas"; proyecto que se lleva a la práctica con el apoyo de Friedrich Pollok y Max Horkheimer, ambos procedentes de familias burguesas. La creación oficial del Instituto tuvo lugar el 3 de febrero de 1923 por decreto del Ministerio de Educación. Su inauguración se llevó a cabo en 1924 con el nombre de "Instituto de Marxismo", nombre que debió abandonarse por despertar sospechas e identificarlo como un centro subversivo; razón por la que se le asignó el nombre de "Instituto de Investigación Social". La sede del Instituto se instaló frente a la Universidad de Frankfurt con la que se relacionó inmediatamente por ser su director profesor de la misma Universidad.

La primera dirección quedó bajo el cuidado de Grünberg, procedente de la Universidad de Viena, profesor de derecho y politología. En su discurso inaugural (1924) se profesa marxista, sin afiliación a ningún partido, sino seguidor del método científico, entendiendo con ello que todas las manifestaciones de la vida son un reflejo de la respectiva estructura económica. En 1929, por motivos de salud, deja la dirección del Instituto.

Martin Jay nos relata lo siguiente:

> … La Escuela de Fráncfort iba a convertirse en una fuerza importante en la revitalización del marxismo europeo en los años de la posguerra. Además, a través de la repentina popularidad de Herbert Marcuse en los Estados Unidos a fines de la década de 1960, la Teoría Crítica (*Kritische Theorie*) de la

Escuela de Fráncfort ha ejercido también una influencia significativa sobre la Nueva Izquierda de este país.[4]

En 1931 asume la dirección Horkheimer para quien se crea en la Universidad una cátedra de filosofía social. En su primer discurso, dadas las condiciones, manifiesta la necesidad de organizar investigaciones interdisciplinarias en las que participen filósofos, sociólogos, economistas, historiadores y psicólogos. Se busca que la investigación interdisciplinar propicie el abandono de los puntos de partida dogmáticos de las teorías marxistas y se promuevan diversas vertientes de la investigación científica, con el propósito de la unificación teorética, mediante la investigación filosófica (de ahí su denominación de neomarxista). Un ejemplo de este esfuerzo fue la aparición en 1932 de:

> … la "Revista de investigación social" (*Zeitschrift für Sozialforschung*), donde se publicaron los trabajos forjadores del eje temático del Instituto. En el primer número contribuyeron Horkheimer, que asumirá la dirección filosófica, Pollock (economista), Löwenthal (vertiente sociológica de la literatura), Adorno (aspecto sociológico de la música) y Erich Fromm (psicología social). Estos escritores formaron el núcleo inicial del Instituto. A ellos se unió pronto Herbert Marcuse.[5]

El lema, desde los orígenes de la fundación de la Escuela, fue: Teoría Crítica de la Sociedad con carácter interdisciplinario.

> Las contribuciones al primer número de la *Zeitschrift* reflejaban la diversidad de la *Sozialforschung*. Grossmann escribió una vez más sobre Marx y el problema del colapso del capi-

[4]Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Franckfurt*, Taurus, Madrid, 1989, p. 27.

[5]Raúl Gabás Pallás, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980, p. 16.

> talismo. Pollock discutió la depresión y las posibilidades de una economía planificada dentro de un marco capitalista. Lowenthal delineó las tareas de una sociología de la literatura, y Adorno hizo otro tanto, en el primero de dos artículos, en relación a la música. Los dos ensayos restantes trataron sobre la dimensión psicológica de la investigación social: uno del propio Horkheimer sobre "Historia y psicología", y el segundo de un nuevo miembro del Institut, Erich Fromm.[6]

En el año 1941 Horkheimer, por motivos de salud, se traslada a California donde junto con Adorno escriben *Dialéctica de la ilustración*. En esta obra ya no aparece el entusiasmo con el que iniciaron su proyecto sobre la posibilidad de la revolución socialista y el progreso técnico como solución a los problemas de la sociedad contemporánea. Más bien, los miembros del entonces Instituto de Investigaciones Sociales inician su crítica a la técnica como instrumento de dominación. Adorno culmina su trabajo intelectual con sus dos grandes obras: *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*. Muere en agosto de 1969. Horkheimer muere en 1973 dirigiendo su actividad final hacia la reflexión teológica. La muerte de Adorno marca el final de la Escuela clásica de Frankfurt (Primera generación).

Lo que descubrimos en los fundadores de la Escuela no es otra cosa que un conjunto de investigadores que se comprometieron a realizar una investigación conjunta, unidos por un proyecto común: la construcción de una teoría crítica que les posibilitara para llevar a cabo un estudio de la crisis sociocultural del mundo contemporáneo. Friedman comenta que: "Su aversión se dirige no hacia la pobreza o el sufrimiento cruel, sino hacia la sociedad opulenta y la deshumanización subliminar. […] La socialdemocracia y el modelo soviético se

[6] Jean-Marie Vincent, *Pensar en tiempos de barbarie. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Universidad ARCIS, Chile, 2002, pp. 61-62.

ven sometidos a la crítica en cuanto fracasan en su proyecto de liberar auténtica y radicalmente al hombre".[7] Según el autor, el grupo medular de la Escuela, en esta primera generación, estuvo conformado por cuatro grandes pensadores que se comprometieron, en cuanto el tiempo y circunstancias se los permitían, a asumir el proyecto de transformación social hasta el final de sus vidas. Es, dice, a Horkheimer, Benjamin, Adorno y Marcuse a quienes debemos todo nuestro reconocimiento. "La inclusión más cuestionable es la de Benjamin. Como he advertido, nunca tuvo relaciones formales con el instituto ni abrazó expresamente la teoría crítica. Lo incluí porque algunos aspectos de su pensamiento hicieron profundo impacto en los planteamientos y desarrollos de la Escuela de Frankfurt y, en particular, en los de Adorno. El marxismo de Benjamin y su eficaz crítica cultural influyeron en la sensibilidad estética del grupo. … Benjamin fue decisivo para la exaltación de la importancia del ámbito cultural en la teoría crítica. Más aún, su *Tesis sobre la filosofía de la historia* confirió a la escuela la dimensión metafísica que completó su pensamiento".[8]

A partir de la Ilustración se engendró un vínculo sumamente estrecho entre la razón y la ciencia. Ambas han sido objeto de reconocimiento por sus grandes triunfos, sin olvidar que, también, han dado lugar a la "sinrazón". Es, precisamente, la Escuela que se ha dado a la tarea de desentrañar y revelar esta situación. Es innegable reconocer el "desarrollo" de la razón manifiesto en la tecnología social e industrial; pero, tal "desarrollo" no sólo se ha olvidado sino también impedido que se ejerza una de las funciones imprescindibles de la razón misma, es decir, su postura crítica. "Auschwitz es el símbolo adecuado de la

[7] George Friedman, *op. cit.*, pp. 16-17.
[8] *Ibidem*, p. 23.

modernidad porque aúna razón y sinrazón de modo tal que resulta imposible disociarlas".[9] Claro ejemplo de este "engendro".

Los integrantes del Instituto de Investigación Social jamás se aliaron o formaron parte de algún partido de izquierda; su actitud crítica les permitió guardar distancia de toda afección partidista. Advierten que en algunos círculos socialistas confunden el marxismo materialista con el empirismo con el que tienen simpatía por su supuesta postura antimetafísica.

Teoría crítica

La llamada "Teoría crítica", de los iniciadores de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse), nace de una profunda experiencia del dolor humano provocada por la irracionalidad y el inhumanismo del sistema Nazi que alcanza su máxima expresión en Ausschwitz y explica el imperativo de Adorno: "lograr que Ausschwitz no se repita". Así, el punto de partida de la reflexión crítica lo constituye un "hecho social". Sin embargo, este acontecimiento histórico no es sino un reflejo de la irracionalidad general en la que ha quedado atrapado el hombre de manera inconsciente. Pollok y Horkheimer señalaban que tanto el nacional-socialismo como el régimen soviético se habían establecido como regímenes de capitalismo estatal, donde el Estado autoritario ha pasado a ser una fuerza de integración social administrada. A este respecto comenta Habermas: "La forma de integración social viene definida, por lo menos a lo que su intención se refiere, por el ejercicio 'racional con arreglo a fines' de una denominación administrativa controlada en términos centralistas".[10]

[9] *Ibidem*, p. 13.

[10] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1987, p. 536.

La crítica que estos autores hacen al sistema de la sociedad contemporánea no se limita a la elaboración de frases hirientes e inquisitorias, sino que se enfoca, fundamentalmente, al análisis de la razón materializada que ha causado este tipo de irracionalidad en la sociedad. Horkheimer la llama “razón instrumental”, Marcuse “razón unidimensional” y Adorno “razón identificante”.

En un diálogo con Marcuse sobre la posición y aportación de la Escuela de Frankfurt, como filosofía radical, Lubasz la sintetiza de la siguiente manera:

> La Teoría Crítica aparece en un mundo que está dividido en dos campos totalmente opuestos cuyos “valores supremos” sin embargo son significativamente parecidos: crecimiento industrial y eficiencia tecnológica orientados a la producción y al consumo de cada vez más mercancías. Las consecuencias de esto son la formación de la sociedad de masas y el dominio creciente de los hombres por el sistema en el que viven. La teoría crítica se opone al primado de la producción de mercancías, a la dominación carente de sentido, a la irracionalidad, a la manipulación, a la opresión.[11]

La teoría crítica es la categoría fundamental de la filosofía, según Marcuse, por lo que se mantiene vinculada con los destinos de la humanidad.

El concepto de teoría crítica manifiesta su función específica: no se trata de una simple descripción y análisis de los hechos, sino su propósito es la transformación de la realidad social. Por eso Horkheimer, abiertamente, declara que todo conocimiento científico-positivo responde a una estructura social determinada y colabora en el sostenimiento de un sistema de dominio: “Los resultados positivos del trabajo cientí-

[11]Varios, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, “*Jürgen Habermas* y *otros*”, Gedisa, Barcelona, 1980, p. 168.

fico son un factor de autoconservación y reproducción permanente del orden establecido".[12] Con este procedimiento se establece una vinculación de apoyo recíproco entre el conocimiento científico-positivo y el orden social imperante. "Una ciencia que, creyéndose independiente, ve la formación de la praxis, a la que sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación entre pensar y actuar, ya ha renunciado a la humanidad".[13] Este pensamiento de Horkheimer expresa lo sustancial de la teoría crítica, es decir, se trata de una teoría que asume inherentemente la praxis, y como tal es una teoría que no renuncia a las cuestiones sociales-humanas, a la unión entre acción y pensamiento. Si las ciencias sociales renuncian a su carácter inspirador de ideas nuevas, entonces la teoría de la sociedad ha llegado a su término y debe desaparecer.

La teoría crítica de la sociedad no ha afirmado que los criterios de verdad y cientificidad de las ciencias de la naturaleza sean válidos para la filosofía y las ciencias sociales. Por eso el análisis social que hace (Marcuse) lo realiza desde el contenido político de la técnica. La técnica es vista como una forma de control social y de dominación. Marcuse intuye en la ciencia moderna una racionalidad de dominación. La materia es tomada como un simple instrumento manipulable que se aviene a todos los propósitos y fines. Así, la tecnología moderna es *a priori* una tecnología de dominio y control social.

Vinculado al concepto de dominación se encuentra el concepto de trabajo que, prescindiendo de toda connotación como acción trascendente humana, se restringe a la explotación de la naturaleza. Y junto a estos conceptos aparece también el de felicidad a la que Marcuse define como: "…la realidad de la

[12] Raúl Gabás Pallás, *op. cit.*, p. 23.
[13] Adela Cortina, *op. cit.*, p. 42.

libertad como la autodeterminación de la humanidad liberada en su lucha común con la naturaleza. Y como libertad era sinónimo de realización de la racionalidad, en su forma completa ambas, felicidad y razón, coinciden".[14]

Los pensadores de esta Escuela emergen con su teoría crítica de la economía política o crítica de la razón instrumental, como oposición a la teoría tradicional. Esta teoría crítica, referida a la praxis, se enmarca en el contexto de un materialismo marxista, en sentido amplio.

De acuerdo con esta tendencia podemos señalarle dos características a la teoría crítica. Primera, su actitud crítica a todo pensamiento y sistema filosófico cerrado que, consecuentemente, niega su calidad inconclusa, abierta e investigadora; y, segunda, su renuncia a la metodología dialéctica aplicada a los fenómenos sociales y fomentados a través del diálogo. Este modo de proceder nos remite a la mitad del siglo XIX, a los denominados hegelianos de izquierda que son los primeros en aplicar el enfoque filosófico a los fenómenos políticos y sociales. Pero, no es sino hasta el primer cuarto del siglo XX cuando nuevamente se recupera el interés por la teoría crítica bajo los auspicios de Korsh y Lukács. Para este tiempo surgen también los jóvenes pensadores del *Institut für Sozialforschung* con el propósito de revitalizar la teoría marxista. Son ellos quienes nuevamente retornan al pensamiento hegeliano de izquierda, buscando unir el pensamiento filosófico con el análisis social y, finalmente, transformar el orden social mediante la praxis humana.

Indudablemente que los cambios políticos, económicos y sociales en los que surgieron los pensadores de la Escuela de Frankfurt (determinados por el capitalismo occidental) eran absolutamente distintos de las condiciones propias de los

[14] *Cfr*. Martin Jay, *op. cit.,* p. 111.

hegelianos de izquierda, lo que incidió de manera característica en la teoría crítica (por lo cual adoptan una postura diferente). Bástenos citar, como ejemplo, que para los hegelianos de izquierda el socialismo estaba sostenido por el pensamiento de algunos filósofos utópicos, mientras que para los integrantes del *Institut* ellos tenían frente a sí la experiencia de la Unión Soviética.

> Los miembros más jóvenes del *Institut* podían compartir la convicción de su dirección más adulta y ortodoxa en el sentido de que el socialismo todavía podía ser una posibilidad real en los países avanzados de Europa occidental. Esto se refleja claramente en el persistente tono exhortatorio de la mayor parte de la obra del *Institut* en el periodo anterior a la emigración.[15]

Fundamentalmente la teoría crítica se presenta como una crítica a la teoría tradicional que mantiene una separación entre pensamiento y acción, entre teoría y praxis. Su objetivo es consagrarse al examen de la realidad cultural y social.

Los jóvenes pensadores de esta generación estaban preocupados por integrar la filosofía y el análisis social con ayuda del método dialéctico. "El verdadero objeto del marxismo, argüía Horkheimer, no era la revelación de verdades inmutables, sino impulsar el cambio social".[16]

La teoría crítica claramente se perfilaba hacia una ciencia social dialéctica que, abiertamente, renunciaba a toda concepción absolutista de la realidad, a toda concepción idealista de la misma y a toda metafísica; concedía al observador el derecho de ir más allá de los datos de la experiencia. Su constante crítica a las visiones totalitarias llevó a Adorno a expresar que: "la totalidad es lo no verdadero". "Y, sin embargo, negar el

[15] *Ibidem,* p. 87.
[16] *Ibidem*, p. 91.

valor absoluto de la verdad no significaba sucumbir en un relativismo epistemológico, ético o de otra clase. En efecto, la dicotomía de absolutismo y relativismo era falsa. Cada periodo de tiempo tiene su propia verdad, argüía Horkheimer, aunque no haya una verdad por encima del tiempo. Verdadero es todo aquello que promueve un cambio social en la dirección de una sociedad racional".[17]

La teoría crítica se hizo manifiesta en todas aquellas propuestas o concepciones que se distanciaban de la realidad social; así se pronunciaban en contra de toda postura metafísica, empírica o idealista, en contra de posturas ontológicas y fenomenológicas. "Una verdadera epistemología debería acabar con el fetiche del conocimiento como tal, el cual, como demostró Nietzsche, conduce a la sistematización abstracta".[18] No escapó de su mirada crítica el Círculo de Viena, Husserl, Descartes, Hegel, Kierkegaard y el marxismo ortodoxo. Del mismo modo asumió una actitud crítica sobre el pragmatismo y el positivismo por su restricción estrictamente al campo formal que excluía toda visión dialéctica de la realidad e identificaban filosofía y ciencia. Incluso contra la visión científica anglosajona que insistía en el empirismo y la verificación se constreñía a la elaboración de proposiciones generales que resistiesen el sometimiento de la prueba.

Una de las raíces de la oposición de la Escuela de Frankfurt al positivismo, principalmente al positivismo lógico del Círculo de Viena y al pragmatismo, fue su negación de reconocimiento al carácter de la *Vernunft* (razón) a la que le atribuían algunos elementos metafísicos. Es de notar que algunos pensadores de la Escuela (Horkheimer entre ellos) marcan una diferencia entre *Vernunft* y *Verstand* (entendimiento), la segun-

[17] *Ibidem,* pp. 116-117.
[18] *Ibidem,* p. 125.

da era concebida como una facultad inferior de la mente, al modo como organiza el mundo el sentido común; en cambio, la *Vernunft* era vista como una facultad que trascendía el mundo de las apariencias y penetraba en la realidad más profunda. Con base en este fenómeno podemos explicarnos el porqué el Círculo de Viena, al trasladarse a los Estados Unidos de Norteamérica, tuvo una mayor aceptación, por su concordancia con la orientación de la filosofía americana.

> El otro punto antípoda de la Teoría Crítica, la reconciliación utópica de sujeto y objeto, esencia y apariencia, particular y universal, tenía connotaciones muy diferentes. La *Vernunft* implicaba una razón objetiva que no estaba constituida solamente por los actos subjetivos de hombres individuales. Aunque se hubiera transformado de ideal filosófico en un ideal social, todavía guardaba huellas de sus orígenes metafísicos.[19]

La asunción de la teoría crítica no se limita al análisis de algún elemento o fenómeno político-social en la búsqueda de su transformación, sino se proyecta sobre toda una concepción filosófica del mundo o sobre toda una teoría del conocimiento para, en última instancia, excluir cualquier rastro, huella o residuo metafísico (como claramente se puede ver en el texto antes citado).

En la crítica que Adorno hace a Husserl, sobre todo a los contenidos de sus *Investigaciones lógicas*, expresa su rechazo a toda actitud metafísica:

> "La libertad no es dada nunca…, siempre amenazada… Lo absolutamente cierto como tal es siempre falta de libertad… Es una conclusión equivocada suponer que lo que permanece es más verdadero que lo que transcurre". Una verdadera

[19] *Ibidem,* p. 119.

> epistemología debería acabar con el fetiche del conocimiento como tal, el cual, como demostró Nietzsche, conduce a la sistematización abstracta. La verdad no era lo que "restaba" cuando se producía una reducción de sujeto a objeto o viceversa. Residía en cambio en el "campo de fuerza" entre el sujeto y el objeto.[20]

Ciertamente es Adorno, entre los pensadores de la Escuela, el más radical opositor de la Ontología y de la teoría de la identidad. Rechaza el positivismo ingenuo al considerarlo como una especie de metafísica irreflexiva.

En su oposición al positivismo, y remotamente al empirismo, manifiesta que el concepto de praxis no puede limitarse, ni mucho menos identificarse, con el de práctica que se orienta más bien a la transformación tecnológica, de dominio de la naturaleza. El mismo Jay dice que: "La Teoría Crítica difería en varios aspectos. Ante todo, rehusaba fetichizar el conocimiento como algo distinto y superior a la acción".[21] Sin embargo, en el trasfondo de esta diversidad latía la preocupación, común a todos ellos, por el cambio social. Horkheimer señala que el interés común a los pensadores de la Escuela es la Teoría Crítica de la Sociedad existente.

¿Cómo surge la teoría crítica en Horkheimer y Adorno? Podemos decir que su punto de partida es la negatividad, es decir, se trata de una actitud de sospecha y vigilancia sobre la percepción de la realidad que se nos presenta; ésta no es tan simple como a primera vista nos aparece, tampoco nuestra comprensión es abarcante y absoluta de la misma. "En un texto titulado '*L'actualité de la philosophie*' (1931) el joven Theodor Wiesengrund Adorno, ya muy vinculado con Horkheimer, formula con mucha fuerza el postulado metodológico esencial

[20]*Ibidem*, p. 125.
[21]*Ibidem*, p. 143.

de esta filosofía negativa: el pensamiento debe renunciar a la ilusión de poder comprender la totalidad de lo real o de creerse adecuado y conforme al ser. El texto que la filosofía debe leer —destaca— es un texto incompleto, contradictorio, roto, y la crisis del idealismo proviene de su metafísica de la totalidad”.[22] La visión de nuestro mundo será siempre fragmentada y contingente, congruente con la naturaleza misma de nuestro ser. Nuestra actitud ha de ser: la búsqueda del sentido histórico del momento, con el propósito de contribuir a su transformación real.

Desde este punto de partida claramente podemos entender que su propuesta sobre una teoría del conocimiento ha de surgir de una teoría crítica de la realidad social, es decir, teoría y análisis de las relaciones sociales, con lo cual se clausura la disociación entre la teoría y la praxis. En estos términos se comprende su postura crítica al neopositivismo que se desentiende de toda implicación social. “Tal como destaca Horkheimer, la crisis de la ciencia —a prueba de las dificultades del neopositivismo en la elaboración de un lenguaje científico universal— sólo expresa en otro plano las contradicciones de la sociedad y las relaciones que ella establece con todo lo que hace su entorno”.[23]

Según Jean-Marie podemos sostener que una vertiente propia de la teoría crítica de esta primera generación —especialmente Horkheimer y Adorno— consiste en la crítica al *statu quo* de la sociedad existente y su irreconciliabilidad con el orden actual impuesto por el capitalismo moderno.

Esta teoría crítica no puede dejar de lado el pensamiento de Marx que, en el fondo, jamás renunció a la transformación del orden social, lo mismo que han intentado sus grandes

[22]Jean-Marie Vicent, *op. cit.*, p. 74.
[23]*Ibidem*, p. 85.

exponentes: “De diferentes maneras, traducen el desencanto de una gran parte de la *intelligentsia* ante la evolución del mundo contemporáneo, su pesimismo con respecto a los resultados del compromiso político revolucionario, pero también su voluntad por no sacrificar la independencia del pensamiento en el altar del poder”.[24] Su crítica a la racionalidad instrumental, su polémica con el positivismo de las ciencias sociales, su rechazo a la industria de la cultura, no son más que un reflejo de su preocupación fundamental: la recuperación y reconstrucción de un mundo más humano, justo y solidario. Su opción, en ese momento, por el movimiento obrero revolucionario tiene su razón de ser en la desarticulación que estos pensadores constataban entre la teoría y la praxis. Tal disociación había llegado a sus límites: ya no es posible seguir reflexionando y justificando la situación actual del mundo, es necesario encontrar caminos de transformación que deben alcanzar el “orden” económico, político, social, racional, científico y cultural.

Su primera convicción se orientaba hacia la transformación social por vías revolucionarias, apoyados en las teorías marxistas de cambio social, sin aliarse a las orientaciones del materialismo dogmático. La transformación del mundo, en otro distinto del actual, se ve impelido por el ímpetu filosófico social. El pluralismo disciplinario[25] de sus integrantes confluye en una dirección común: la crítica de la sociedad.

El escenario de esta percepción lo originan los movimientos revolucionarios posteriores a la Primera Guerra Mundial, principalmente en Alemania. En ese plano puede entenderse la siguiente afirmación: “Espíritus tan críticos como Karl

[24] *Ibidem*, p. 21.

[25] La diversidad de campos de estudio queda corroborada por los intereses particulares de cada uno de sus miembros, por ejemplo: literatura, estética, política, economía, filosofía, sociología, psicología y música.

Korsch creían entonces que únicamente con su actividad, el Partido garantizaba la unidad de la teoría y la práctica".[26] En suma, toda la postura crítica de intelectuales, ideólogos, teóricos, representados por la socialdemocracia o el partido comunista, fueron poco convincentes en la lucha por alcanzar los objetivos trazados según una transformación social real.

> Es también en el sentido de una renovación de la dialéctica —para hacer danzar nuevamente relaciones paralizadas— que el joven Marcuse se comprometió a fines de los años veinte. El marxismo era para él, o lo era secundariamente, una teoría científica del conocimiento, porque parecía que el absolutismo teórico dejó ciegos y dogmáticos a los que pretendían guiar la acción. Había que hacer fundamentalmente una teoría de la actividad social o de la acción histórica, con el fin de cortar por lo sano el problema teoría-práctica.[27]

Algunos problemas que tuvieron que afrontar los pensadores de la Escuela son los siguientes:

1. La llamada teoría crítica reclamaba por parte de algunos de sus miembros una participación activa, práctica política, sin la cual se juzgaba carente de realidad o puramente especulativa.
2. Las diferencias ideológicas por parte de sus integrantes dificultaba la orientación hacia un fin común.
3. Su residencia en los Estados Unidos de Norteamérica se topaba con una fuerte aversión al carácter especulativo de las ciencias sociales. Es de notar la insistencia del orden empírico-pragmático de las ciencias sociales americanas.

[26] Jean-Marie Vincent, *op. cit.*, p. 27.
[27] *Ibidem*, p. 60.

Detrás de una propuesta teórica, acerca de la realidad social, late su preocupación permanente por el cambio social; por eso su interpretación se opone a visiones totalizadoras y totalizantes y se orienta más bien hacia posturas contextualizadas e históricas. No existen ideales metafísicos ni realidades absolutas, cada situación nos remite a ámbitos temporales y contingentes.

Un análisis minucioso de la teoría crítica de Horkheimer nos conecta con tres aspectos fundamentales:

1. El rescate del individuo de las amenazas de la sociedad moderna.
2. El retorno a la dimensión material de la realidad.
3. La exageración de la crítica al racionalismo burgués parecía conducir a la negación de la razón en sí misma, lo que finalmente nos lleva al irracionalismo de sus vulgarizadores.

Conviene aclarar que la consideración materialista de la realidad propuesta por Horkheimer se aparta del materialismo marxista ortodoxo.

Recordemos que el origen del *Institut* se debió a proyectos muy concretos y precisos: la reunificación de conocimientos dispersos en busca de su carácter interdisciplinario; la reconciliación entre el conocimiento teórico y la práctica (investigaciones empíricas); la transformación de la sociedad orientada por la teoría crítica y la práctica revolucionaria. Aspecto este último que empezó a provocar graves dudas, a partir de la década de 1940, respecto a su factibilidad.

Una visión histórica de la Escuela y, más aún, un análisis de la misma no nos exime de una actitud crítica que puede ser considerada como el mejor tributo a su propósito esencial. No podemos asumir una postura acrítica respecto de sus proyectos o de los miembros que la integran. Su instrumento de

análisis fue la teoría crítica que, como tal, se dirigió de manera implacable contra todo sistema orientado hacia formulaciones totalizadoras y absolutizantes, pero cuando ella misma pretendía argumentar para fundamentar sus propuestas se encontraba con esa misma dificultad. Por lo cual hemos de asumir que, en congruencia con su misma orientación, ella misma debe ser objeto de la crítica. No basta con solo negar el carácter de verdad, como verdad absoluta, y situarse en un relativismo histórico, sino es necesario argumentar en favor del mismo. Así su formulación de que lo verdadero debe ser entendido como lo que se orienta hacia el cambio social en la búsqueda de una sociedad más racional no basta para fundamentar que la verdad consiste en la reivindicación de las condiciones sociales (concepto reductivo de la verdad).

Finalmente, el pensamiento de Horkheimer y el de Adorno toman rumbos distintos. Horkheimer asume una actitud más resignada y se perfila hacia el misticismo; en cambio, Adorno persiste en su actitud crítica: teoría crítica de la ideología dominante en la Alemania de esos momentos soportada por el conservadurismo.

Segunda generación

Deseo iniciar este breve apartado sobre la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, cuyo exponente representativo es Jürgen Habermas, retomando una idea de Javier Muguerza expuesta en el Prólogo a la obra de Adela Cortina —antes citada— donde comenta que la novedad de la historia ahí narrada no es que su autora la haya concluido con la exposición del pensamiento de Habermas, sino que su relato lo haya construido, precisamente, desde el pensamiento de Habermas. Cuestión que da lugar a discutir sobre ¿cuál ha sido el

papel de Habermas en el escenario histórico de la Escuela? "Por echar mano a esos efectos del título del presente libro, ¿cuánto de *crítica* y cuánto de *utopía* —cuánto del 'criticismo' de Adorno y Horkheimer, cuánto del 'utopismo' de Marcuse— sobrevive aún en el empeño habermasiano, harto más sobrio y constructivo, de dar respuesta sistemática a las cuestiones abiertas por sus predecesores?".[28]

Es en la década de 1950 cuando Habermas inicia sus contactos con el Instituto. En los años sesenta, la teoría crítica desencadena la "disputa del positivismo" en la sociología alemana. Se suscita el movimiento estudiantil y la nueva izquierda.

> Como ya hemos apuntado, la Escuela de Fráncfort propone un proyecto de teoría crítica, referida a la praxis, enmarcada en el contexto de un materialismo marxista, entendido en sentido amplio; en la elaboración de esta teoría deben concurrir la filosofía, las ciencias sociales y las artes. Por tanto, interdisciplinariedad, conexión entre la reflexión especulativa y la experimentación, conexión dialéctica entre teoría y praxis, utilización del método dialéctico, son elementos comunes a los autores que nos ocupan. A ello se añadirá —sobre todo, en el caso de los cuatro *indiscutibles*— una extrema fidelidad a los ideales de la Ilustración, ideales que hay que poner a todo trance *sobre los pies*. De aquí brota la cerrada oposición al *cientificismo*, al afán de reducir el saber a saber científico-técnico, y la animadversión —al menos aparente— a toda metafísica idealista que se contente con realizar los ideales en la cabeza.[29]

Herederos de esta tendencia son Habermas, director en 1971, Oskar Negt, Carl Offe, Oevermann y Alfred Schmidt. Actualmente se rige por una dirección colegiada.

[28] Javier Muguerza, "Prólogo", en Adela Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Cincel, Madrid, 1986, p. 10.

[29] Adela Cortina, *op. cit.,* p. 37.

Habermas señala que la línea de continuidad entre la antigua Escuela y la nueva se manifiesta en la actitud crítica a la sociedad y a la ideología; su diferencia radica en que la nueva corriente de la Escuela fundamenta su teoría crítica de la sociedad en un *nuevo concepto de racionalidad*. La crítica ya no se dirige a la racionalidad estratégico-instrumental. Ahora la reflexión se orienta hacia una racionalidad que, a través de la filosofía analítica, a partir de Wittgenstein, pasando por Austin, Strawson y Searle, llegue al concepto de una pragmática universal (trascendental para Karl-Otto Apel). Se erige la racionalidad consensual-comunicativa como normativa del pensar. Con la teoría crítica de Habermas se abandona el modelo de la filosofía de la conciencia, de la relación sujeto-objeto, para ser sustituida por una nueva teoría del *conocimiento* y de la *acción* basada en la relación sujeto-sujeto que, finalmente, nos conducirá a una propuesta "utópica", es decir no real, de la Teoría de la Acción Comunicativa.

Para Habermas la ciencia moderna es un hecho irreversible cuyo problema radica no en la instrumentalidad misma de la naturaleza ni en la pérdida de su dominio o control, sino cuando ésta invade el campo de la interacción que no le pertenece.

El positivismo como expresión típica del cientificismo reduccionista se enfrenta a la hermenéutica apeliana y habermasiana por su incapacidad para dar cuenta de nuestro conocimiento, pues impide conocer reflexivamente las condiciones por las cuales el conocimiento pretende validez. El positivismo nos conduce al dogmatismo de los hechos.

Bajo este procedimiento hemos de entender que el sujeto no sólo es un experto, sino que también es responsable del acontecer, es él quien acontece y hace la ciencia y la historia. De lo contrario, el sujeto se sustrae de toda postura crítica y llega a la aceptación absoluta del *statu quo*. Las relaciones

fácticas de dominio quedan al margen de toda discusión crítica y se imponen en su facticidad. Facticidad que nos habla de la consagración absoluta de la metodología.

> Cabe afirmar que lo que hoy nos es menester es una ilustrada sospecha acerca de la Ilustración, una razonada crítica del racionalismo occidental, un cuidadoso balance de los beneficios y pérdidas generadas por el "progreso". Hoy, una vez más, la razón solamente puede ser defendida por la vía de una crítica de la razón.[30]

Se trata, pues, de la crítica de la racionalización. Tarea que se ha propuesto Habermas a través de la reconstrucción del proyecto de la modernidad.

McCarthy señala que la propuesta de Habermas se ubica en un ámbito intermedio entre consideraciones radicales y extremas que han resquebrajado la cultura contemporánea: modernidad versus posmodernidad; subjetivismo *versus* objetivismo; humanismo *versus* "muerte del hombre", etcétera. "La obra de Habermas puede considerarse en conjunto como un sostenido esfuerzo por repensar —a fondo— la idea de la razón y la teoría de una sociedad democrática basada en ella".[31] Por lo cual, es necesaria una postura crítica serena que nos permita no precipitar nuestras decisiones, repensar el pasado para la construcción del futuro.

La razón asume así una función de trascendencia con respecto a lo estable y determinado. Desde esta perspectiva, comprender una época significa trascenderla y superarla, siendo el análisis de las contradicciones sociales lo que posibilita esta superación. Con lo cual la teoría crítica asume la función práctica, transformando y organizando así una socie-

[30]Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 9.

[31]*Ibidem*, p. 10.

dad más racional. La teoría crítica de la sociedad, que trata de descubrir el sentido de los hechos sociales dentro de la totalidad social, es sólo factible como hermenéutica dialéctica, pues no juzga la totalidad social como una realidad acabada, cerrada, sino la fuerza de la negación nos permite su comprensión en cada momento histórico, siempre en referencia con la cosa, que en este caso es la totalidad social. Por eso el motor de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt sigue siendo la idea de una sociedad más racional.

La teoría crítica se desarrolla en nuestro siglo en contraposición a la concepción reduccionista de la razón, limitada al ámbito de la objetivación e instrumentalidad.

El positivismo, en todas sus formas, significaba la abdicación de la reflexión (véase Habermas. *Conocimiento e interés*).

El tema de la dominación de la naturaleza por el hombre, en una primera instancia, y de la dominación del hombre por el hombre, posteriormente, se convirtió en preocupación central para la Escuela. Es precisamente éste uno de los aspectos que va a marcar la diferencia entre la primera generación y la llamada segunda generación de la Escuela a la que pertenece Habermas.

Fuentes consultadas

Cortina, Adela (1986). *Crítica y utopía: la Escuela de Fráncfort*, Cincel, Madrid, (1ª reimpresión).

Esquivel Estrada, Noé Héctor (1995). *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Friedman, George (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gabás Pallás, Raúl (1980). *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona.

HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa II*. "Crítica de la razón funcionalista", Taurus, Madrid.

_________ (1991). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona (2ª edición. Ver especialmente el apartado "La filosofía como vigilante (*Platzhalter*) e intérprete", pp. 11-29.

JAY, Martin (1983). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid.

MCCARTHY, Thomas (1978). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.

Varios (1980). *Conversaciones con Herbert Marcuse*. "Jürgen Habermas y otros", Gedisa, Barcelona.

VINCENT, Jean-Marie (2002). *Pensar en tiempos de barbarie. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Universidad ARCIS, Chile.

Elementos para la recuperación de la noción de crítica

Emilio Gerardo Arriaga Álvarez*

¿Qué es la crítica? ¿Cuál es su función? Estas son preguntas que pueden tener largas respuestas. Muchas de ellas, no necesariamente coincidentes. Es posible encontrar, desde acepciones muy comunes, casi triviales, por un extremo, y por otro, constructos fascinantes. Ante el reto de la pregunta, nuestro primer planteamiento consiste, en que hoy existe una idea casi generalizada, de que ya no existen discursos adecuados. De que las narrativas reinantes, se encuentran en una suerte de *impase*. Si esto es así, lo que sí podemos mirar, con cierta claridad en este momento de la historia de la Humanidad, es que el pensamiento hegemónico actual, con sus fortalezas normativas, declara la guerra al pensamiento crítico. Esto no sólo es lo que produce el *impase*, sino tal vez más, su forma. Sin embargo, es precisamente a partir de este hecho, que surge tanto la necesidad, como la urgencia de una reconsideración y una necesidad de re-construcción de las diversas formas del pensamiento crítico. Este último se enfren-

*Licenciado en Ciencia Política por la UAM-Iztapalapa. Maestro en Sociología con énfasis en Análisis Regional por la Facultad de Ciencias Política y Administración Pública de la UAEMex. Doctor en Estudios Sociales por la UAM-Iztapalapa. Miembro del Cuerpo académico: Procesos Sociales y Prácticas Institucionales desde el Pensamiento Crítico. Profesor de Tiempo Completo (PTC) del Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la UAEMex.

ta hoy por hoy, a una constitución oclusiva en los distintos campos del conocimiento humano, básicamente bajo el argumento de que cualquier otra forma de ser y pensar diferente a lo hegemonizado, resultaría en algo peor.

A partir de estas ideas iniciales, es que en el presente escrito se desarrolla a modo de ensayo interpretativo, un acercamiento a algunos de los elementos que nos permiten, tanto la comprensión, como las posibilidades de la re-construcción de un concepto, que a nuestro juicio sea lo más asertivo posible, de aquello que la crítica es. Los elementos reflexivos se han buscado, fundamentalmente, en las formulaciones de Michel Foucault referentes al tema. Muy en particular, la conferencia presentada por el autor, el 27 de mayo de 1978, ante la Sociedad Francesa de Filosofía y publicada en castellano en 1995 por la *Revista de Filosofía*, núm. 11, Universidad de Murcia, España. Pero también en los textos de Judith Butler (2001), así como el de Gerald Raunig (2008) especialmente. Estas fuentes nos permiten establecer nuestro acercamiento, con el objetivo de recrear el preciado concepto, precisamente desde la heteronomía.

Resulta importante en un primer contacto, la idea de virtud y su transformación, desde la óptica foucaultiana. Butler ya ha marcado la pauta, y su propuesta de discusión nos acerca, pero no termina por cristalizar. Por esta razón, un seguimiento desde la filología nos ha sido útil en la explicación histórica. Y en esa misma línea, la posición de Theodor Adorno, así como la de Max Horkheimer, quienes nos revelan la hermandad sugerida por Foucault respecto de estos célebres representantes de la Escuela de Frankfurt. De tal manera que así se clarifica y toma sentido la relación entre conocimiento y poder.

La constitución oclusiva de diversos campos de conocimiento en las sociedades modernas. Adorno: la crítica de la cultura y la Dialéctica Negativa.

¿Cuál es la contradicción o, si se quiere, la paradoja de la crítica de la cultura en occidente? Adorno afirma: "Si se hiciera la historia de la vocación del crítico de la sociedad burguesa, del crítico que ha llegado finalmente a crítico de la cultura, se descubriría sin duda, en el origen, un elemento usurpatorio del que Balzac, por ejemplo, podía tener conciencia". Los críticos profesionales eran ante todo "informadores", daban una orientación para moverse en el mercado de los productos espirituales (Adorno, 1962: 10-11). Sin embargo, gracias a ese trabajo se conseguían a veces "cierta profunda comprensión de la cosa". No obstante, seguían siendo en definitiva, agentes de tráfico de mercancías, si no con todos los frutos del arte y la cultura, sí al menos dentro de su esfera específica.

De esta forma Adorno explica una suerte de cierre, de oclusión social para todo aquello, que no sea la afirmación de la realidad del mercado. Una afirmación constante de los procesos de cosificación y mercantilización de lo producido por el espíritu. Y en ello, la constitución de una realidad parcializada, fuertemente compuesta de apariencia.

"[...] la apariencia de la libertad hace que la reflexión sobre la propia esclavitud sea mucho más difícil de lo que era cuando el espíritu se encontraba en contradicción abierta con la opresión; así se refuerza la dependencia del espíritu (Adorno, 1962: 12)". Entonces para Adorno es preciso ir más allá de la denuncia de la falsa apariencia, de la racionalidad de la razón; es necesario también, realizar una "Teoría crítica", la cual rechace la afirmación de lo positivamente existente.

Para enfrentar lo anterior, Adorno opone su propuesta filosófica de Dialéctica Negativa, la cual significa la no afirmación de la identidad entre razón y realidad, entre sujeto y ob-

jeto; entre éste y su concepto. Afirmar la identidad, equivale a anular las diferencias, reducir la multiplicidad a la unidad, lo dado particular y concreto al pensamiento, para así poder dominarlo. Ello representa un proceso de involución, en un sistema social y cultural, cuya función ideológica pregona, entre otras muchas afirmaciones, el triunfo del progreso. Sociedades en donde lo nuevo triunfa constantemente. “Todos esos momentos, junto con la selección social de los portadores del espíritu, tienen como resultado, la involución de éste (Adorno, 1962: 13)”. De esta forma, la responsabilidad del espíritu se convierte en ficción, de acuerdo con la tendencia de la sociedad. El “éxito” de un sujeto, por ejemplo, implicaría bajo estas condiciones el estigma de la falsa emancipación. En este sentido, Max Horkheimer sostiene:

> La ilusión de independencia que ofrecen procesos de trabajo cuyo cumplimiento, según se pretende, derivaría de la íntima esencia de su objeto, corresponde a la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa. Éstos creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprehensible mecanismo social (Horkheimer, 2008: 231).

La crítica entonces, no daña porque disuelva, esto es lo mejor de ella, sino porque responde con las formas de la rebelión (Adorno, 1962: 13). Una de las formas más claras del ejercicio de la crítica adorniana, consiste en repensar sobre la forma más concreta de sumisión humana, en donde los hombres están sujetos a la mera reproducción elemental de su vida. En este sentido, se ha saqueado la idea marxiana de transformación del mundo al considerar que la interpretación del mundo es una “mera travesura”. Para Adorno, la dialéctica incluye la relación no sólo de acción,

sino también la de contemplación (Adorno, 1962: 23). La reflexión toma entonces su lugar en la acción de la crítica. En la Teoría Crítica.

La noción de virtud como elemento para la re-construcción del concepto de crítica: de la contención, a la revaloración del ímpetu.

La noción de virtud es importante para Foucault. Butler hace el seguimiento a partir de este principio. Y en esta misma dirección, de acuerdo con las pretensiones de nuestro escrito, resulta primordial considerarlo en el camino de búsqueda y reconstrucción del concepto de crítica.

Así las cosas, durante la Edad Media europea, "…el término *virtus* conoció un importante cambio de significado, desde la idea inicial de 'madurez' o 'excelencia', al de 'perfección' de orden moral. Maquiavelo haría un concepto clave de la idea de *virtù*, pero devolviéndole la polisemia primera, y en consecuencia, prescindiendo de la dimensión moral" (Abad, 2008). De manera que cualquier traducción al español de dicho concepto, que no tenga en cuenta esta naturaleza polisémica, tal vez diríamos, sobre todo, en el ámbito de la Ciencia Política, traicionaría una idea fundamental en las obras de relieve del autor. Fundamentalmente en la de *El Príncipe*.

El término latín *vir*, se utiliza para designar al "hombre" en cuanto "individuo". El término está asociado a la idea de masculinidad (virilitas) el cual señala, también, al "hombre adulto", opuesto al niño y a la idea de marido, que a su vez, es opuesta al célibe. De esta manera, podemos encontrar que *vir*, significa también "soldado", aunque en general fuese comúnmente usado en plural: *viri*, además de "hombre con carácter", "hombre valiente" y "héroe". Como sustantivo, *virtus* puede traducirse como: vigor, madurez, valor, entereza, eficacia, mérito, excelencia. Un comportamiento virtuoso haría refe-

rencia a una idea de firmeza y perfección que puede tener una validez moral, aunque no necesariamente. Por supuesto que la significación, no se aplicaba únicamente a las personas: *Virtus navium* se traduciría, por ejemplo, como "naves de óptima construcción" (Abad, 2008).

Sobre la "virtud" cristiana: breve problematización

La consolidación del credo cristiano en Europa a lo largo de la Edad Media europea, las ideas de perfección o de rectitud de orden moral, es decir de la consecución del Bien como objetivo preferente, acabaron prevaleciendo sobre el resto. Se elogiaban las llamadas "virtudes cardinales", tales como: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Dichos principios, como puede observarse, se basan en la contención y no en el ímpetu. Los principios de fe, esperanza y caridad constituyeron el ramillete de "virtudes teologales".

La virtud medieval europea, responde a las normas sociales creadas por la forma de su cristianismo. Estas pautas pueden resumirse en el repudio del mundo y el elogio de la vida contemplativa. De igual forma, la obediencia y la disciplina propias del claustro monacal. La "virtud heroica" cristiana no incumbe al buen guerrero, sino al santo. En la mujer, la virtud estará preponderantemente ligada a la castidad antes del matrimonio y a la fidelidad al esposo, siempre y sin excusa.

El Medievo europeo trajo consigo la introducción del dogma cristiano en todos los ámbitos sociales, incluido el político por supuesto. De ahí que los tratados sobre príncipes, exigieran al gobernante la posesión y puesta en práctica de esas virtudes, sancionadas por la moral. En el Renacimiento italiano, por ejemplo, los humanistas no abandonaron estos presupuestos. Desde Francesco Petrarca, Giovanni Pontano, Barto-

lomeo Sacchi o Francesco Patrizi, las virtudes principescas serían una amalgama de la *virtù* elogiada por los clásicos cristianos (la honestidad, la magnanimidad, etcétera) bien combinada con la idea de entereza, refrendada por la religión cristiana (Abad, 2008).

LA VIRTUD MAQUIAVÉLICA: SU PROBLEMATIZACIÓN

La virtud es concepto clave en el léxico de Maquiavelo, el cual utilizará y retomará constantemente, alejándole de connotaciones heredadas por la influencia cristiana. Por otro lado, devuelve su antigua polisemia al término. En ocasiones se referirá de manera explícita a *quella antica virtù*, aquella antigua virtud (Abad, 2008).

En principio, la virtud recupera el valor marcadamente "masculino",[1] que poseyó en la Antigüedad. Maquiavelo convierte este matiz en ardid literario; por ejemplo: al enfrentarlo a la naturaleza "femenina" de la Fortuna. Ésta, en tanto, diosa, es mujer, y como tal, pondrá sus favores en el hombre de mayor virtud; el más capaz, el más audaz, el más viril. Además, según los prejuicios de la época, que por cierto, hoy no nos resultarán tan ajenos, en tanto fémina, la Fortuna se mostrará más favorable a quien sepa imponerse, seducirla, someterla.

No sorprenden entonces, los reproches contra la Iglesia y el cristianismo, en la medida en la cual, el autor le consideraba como la religión del ocio. De esa manera, la crítica recupera indirectamente esta bifurcación masculino-femenino, para lamentarse de que el mundo se haya "afeminado". Parece en-

[1]Es importante señalar, que actualmente lo masculino puede ser confundido como "machista". No obstante, lo que interesa en este trabajo, es poner a la vista un concepto que procura importancia a las virtudes propias del arte de la política y a las diversas interacciones necesarias y reales, en dicho arte.

tonces una paradoja, la cual reside en que el cristianismo exige fuerza en el creyente, no para actuar, sino para sufrir. De modo que ha hecho débil al mundo y lo ha entregado a desalmados, quienes se aprovechan de una feligresía mejor predispuesta a soportar los ultrajes, con tal de ir al Paraíso, que a vengarse.

En un ejercicio de reducción de complejidad de nuestra parte, tal vez drástica, Maquiavelo rompe con la tradición moral, al trasladar el concepto de virtud a la órbita de la técnica y la utilidad. Concretamente, de la "utilidad política". Para Maquiavelo, la virtud es un conjunto de cualidades, que le permiten al soberano vencer los obstáculos del presente y (porque la previsión, más que la prudencia es un rasgo del virtuoso) hacer frente a cuantos tropiezos pueda depararle el futuro. La virtud está directamente asociada con la voluntad y la inteligencia, la acción y la destreza. Es conocimiento y sagacidad, pero no presunción. Es arrojo y competencia, pero no temeridad. Posiblemente por sí sola, no basta para acometer grandes acciones, pero sin ella no se es nada.

Finalmente, las interpretaciones posibles que se han formulado hasta aquí, lejos de complicar el asunto, parece que lo definen a sus matices mínimos: la virtud en Maquiavelo, como para nosotros, no es una cualidad moral. Es energía; facultad de querer y de hacer, prescindiendo del contenido "moral" tradicional, de esta energía y facultad. Es una extraña conjunción de pesimismo e idealismo; de elementos mecanicistas y vitalistas. La virtud maquiavélica, es como una síntesis de las virtudes antiguas y también de algunas virtudes cristianas. Pero es más que eso. Es la virtud, en primer lugar, contrapunto del "ocio". Implica actividad, energía, dinamismo. Parecen muchas las coincidencias en la radical vigencia de los postulados de Maquiavelo (Abad, 2008).

[…] porque caminando los hombres casi siempre por vías ya batidas por otros, y procediendo en sus acciones por imitación (aunque a menudo no es posible seguir del todo los caminos de los demás, ni llegar a alcanzar la virtud[2] de aquellos a quienes imitas), el hombre prudente debe intentar siempre seguir los caminos recorridos antes por los grandes hombres; e imitar a aquellos que han sobresalido de manera extraordinaria sobre los demás, para cuando aún su virtud no alcance la de éstos, se impregne, al menos un poco, en ella; y debe hacer como los arqueros prudentes, que cuando el lugar que quieren alcanzar les parece demasiado alejado, conociendo además hasta dónde llega la potencia de su arco, ponen el punto de mira muy por encima del lugar de destino, no para alcanzar con su flecha tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se hayan propuesto (Maquiavelo, 2006: 89-90).

Los caminos de la crítica en el autobús de la virtud (¿cuál es el autobús y cuál el camino?) o la búsqueda de una fórmula general

La fórmula reflexiva de Judith Butler, nos revela un camino que puede ser considerado como asertivo para la comprensión y desarrollo de la noción de crítica. Su ensayo resume la idea en el acercamiento entre Raymond Williams y Theodor Adorno y en comparación con la imagen esbozada por Michel Foucault. La pregunta fundamental que Butler perfila es: ¿Qué es hacer una crítica? (Butler, 2001). La respuesta no resulta sencilla. Es necesario inferir la respuesta no desde una posición en donde se intente criticar una u otra postura, sino desde una práctica mucho más general, es decir sin referencia a los objetos. Y se pregunta nuevamente: ¿Podemos además

[2]La alusión a la virtud con su polisemia se muestra aquí claramente. Las cursivas son mías.

interrogarnos sobre su carácter general sin insinuar una esencia de la crítica? Además, si para tener la posibilidad de establecer esta imagen general, lo hiciéramos expresando algo que se aproximara a una filosofía de la crítica ¿se perdería la distinción entre filosofía y crítica la cual forma parte de la definición misma de la crítica? Porque la crítica es siempre reflexión sobre alguna práctica, de algún discurso, o institución, y pierde su carácter en el momento en que se separa de esta forma de operar y se la aísla como una práctica generalizable, Sin embargo, aun siendo esto cierto, no significa que sea imposible algún tipo de generalización o que tengamos que empantanarnos en particularismos. Por el contrario, aquí transitamos en un área de obligada generalización, que aborda lo filosófico, pero que nos permite, si queremos que sea siempre crítica, guardar distancia frente a los propios resultados. La idea sería descubrir una especie de fórmula general.

Según Butler, Williams se interesó por superar la crítica en su versión reducida al descubrimiento de errores (Butler, 2001). Una suerte de procedimiento que enjuicia, se convierte y se asume como un hábito. Sería necesario ampliar el horizonte para dar a la crítica un sentido mucho más amplio.

El concepto de crítica en Michel Foucault

En primer lugar, parece necesario efectuar un breve ejercicio genealógico de la idea de crítica. Por ejemplo, Gerald Raunig afirma, en su lectura de Foucault, que las múltiples tramas que aluden a los conceptos de resistencia, queda comúnmente la impresión de la falta de claridad (Rauning, 2008). Foucault, en la conferencia donde aborda el concepto de gubernamentalidad, repasa y pulsa toda una batería de conceptos de resistencia, negativa, revuelta, desobediencia, insubordinación, deser-

ción, disidencia, disenso y contraconductas. Y deja una pregunta abierta: ¿Hay en estas tramas conceptuales un lugar específico para la crítica? y de haberlo ¿cuál es? Al igual que Raunig, éste sería el inicio de nuestro camino para la re-construcción de un concepto vital hoy día.

Cuando Foucault hace alusión a la idea de la crítica como arte, no se refiere de manera específica a la crítica de las artes, sino al hecho de que el concepto arte, mantiene una relación contigua con la idea griega de *techné*. De tal suerte que, cuando Foucault alude esta idea no se trata de una excentricidad (solamente) sino refiere a la idea de arte como virtud. Además se atiende igualmente, a una tradición que se remonta a los primeros usos en Occidente, del concepto de crítica. Bajo este razonamiento, el concepto aparece en Platón en el *Politikos*, con la expresión: *kritiké techné*. Se trata de "el arte de la distinción", el cual será traducido después al latín como: *ars iudicandi*.

Entonces tenemos a la designación de crítica, como "técnica" y como "arte", a través de los siglos y las distintas lenguas europeas. Así las cosas, se abre la pregunta: ¿Qué práctica compone ese arte, esa técnica de la crítica? La respuesta se toma de la autora Judith Butler, quien en un artículo sobre el mismo tema, lanza la afirmación de que, por encima de todo, "la crítica es una praxis que suspende el juicio". Ello significa que, en lugar de condenar o de juzgar, la crítica suspende efectivamente el juicio. Ello nos lleva a que esta idea, fue antes planteada por Emmanuel Kant.

No obstante, la idea de Kant tiene que completarse; y se parafrasea: "…el método crítico suspende el juicio con la esperanza de alcanzarlo". Sin embargo Foucault piensa que la crítica excede la suspensión del juicio y que, precisamente en esa suspensión del juicio, la crítica no retorna al juicio sino

inaugura una nueva práctica. Se trata de una doble figura: la anulación y la re-invención.[3]

De la economía de las almas, al arte de gobierno de los hombres

Para Foucault, la actitud crítica es al mismo tiempo "interlocutora y adversaria de las artes de gobierno", las cuales se propagaron desde la alta Edad Media en Europa. En su genealogía de la crítica, considera los hilos importantes de la crítica de la modernidad europea y pone en primer lugar al nacimiento de la crítica sacra, de la "nueva" crítica bíblica, como la posibilidad de leer los textos sagrados en el idioma propio. Esto influyó enormemente en la transición de la baja Edad Media a la llamada Edad Moderna. Esto sería para Foucault, un importante fundamento de la moderna crítica. En el mismo sentido, reconoce en la empresa kantiana el momento principal. Se trata del cuestionamiento respecto del conocimiento y sus límites; de sus callejones sin salida. Esto es lo que denomina "el canal kantiano". Asimismo, lo que conceptualmente Foucault denominara "actitud crítica", está relacionado con los textos revolucionarios de los hegelianos de izquierda del siglo XIX y finalmente coloca, sobre todo por lo referente a la crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización económica, de la *techné* y de la tecnificación, en una posición "de hermandad", a los representantes más conspicuos de la Escuela de Frankfurt, cuya Teoría Crítica, encarna el último gran auge del pensamiento crítico.

[3] La actitud crítica implica evadir en lo posible la adjetivación, porque el adjetivo, al calificar, enjuicia. Esa re-invención, supone poner a la vista; mostrar, más que enjuiciar.

El significado de la crítica como re-composición e inversión

Foucault expresa amplia simpatía por determinados aspectos de la *Aufklärung* (que se puede traducir como Ilustración) en contraposición a la forma crítica que él comienza a poner en duda. La pregunta que enuncia, es: si no sería necesario invertir el camino que conduce de la actitud crítica, hacia la cuestión crítica; de la empresa de la ilustración, al proyecto de la crítica. Se trata de clarificar, en primer lugar la heterogénesis de la inversión, por una parte, en tanto que diversificación de la ilustración, y por otro lado, en tanto "proyecto de crítica" kantiano. Igualmente, concretar la inversión de la marcha del proceso, que no puede limitarse a un retorno al *pathos* de la ilustración, sino que incorpora la crítica de la izquierda de la ilustración de los siglos XIX y XX, pero que entiende la actitud crítica en tanto que ilustración crítica con la ilustración, de acuerdo con una genealogía diferente de la del "proyecto de la crítica". De esta manera, en un sentido general, "crítica" e "ilustración" se presentan unidas en una gran espesura.

Desde este punto de vista, en Kant lo que se produce es una dislocación entre Ilustración y crítica y luego un movimiento que llevó a la desintegración de la empresa de la *Aufklärung* en el proyecto de la crítica. Foucault piensa, que este proyecto de la crítica que comprendía ahora, tanto a la Ilustración como a la crítica, en donde se desarrolla un procedimiento que finalmente pone en primer plano al examen de la legitimidad de las modalidades históricas de conocimiento. En contraste, Foucault problematiza de manera diferente al abordar la cuestión de los entrelazamientos entre el poder y el conocimiento.

El problema de la posición kantiana, consiste en que Kant impone a la empresa crítica, el conocimiento del conocimiento, en

tanto que tarea previa. La crítica radical del conocimiento conoce aquí su separación de toda actividad crítico-política. En lugar de esta forma de crítica, que se concibe necesariamente restringida, en Foucault se trata de una crítica práctica, la cual se excede precisamente, desde ese límite del conocimiento, y que no ha de concebirse como una "ley de leyes". Si en Kant se trata de la crítica en tanto conocimiento del conocimiento, y por ende y sobre todo, en tanto conocimiento de los límites del conocimiento, en Foucault la actitud crítica se concibe, precisamente como transgresión de los límites.

La crítica como interlocución y rivalidad con las artes de gobierno

De esta forma, la reivindicación foucaultiana de inversión, constituye sobre todo, un ataque a la fijación y al confinamiento del concepto de crítica, en tanto crítica del conocimiento; un ataque a la cientifización y al estrechamiento del concepto kantiano de crítica, la cual a comienzos del siglo XIX imposibilitó, al menos en el ámbito de la lengua alemana, la aplicación del concepto de crítica en los contextos políticos. Poder y conocimiento en interlocución y rivalidad. La moderna crítica foucaultiana anuda el poder, a la verdad y al sujeto. Éstos son los nudos de la crítica. El foco de la crítica es esencialmente, el haz de relaciones que anuda lo uno y lo otro, o el uno a los otros dos. La gubernamentalización entonces, consiste en este movimiento general, histórico-social, que trata y logra en la práctica, sujetar a los individuos a través de los mecanismos de poder. Este movimiento invoca una verdad. La crítica a este movimiento significa esencialmente un proceso de des-sujeción. La función de la crítica entonces, sería la des-sujeción. La crítica tendría esencialmente,

por función la des-sujeción, en el juego de lo que se podría denominar: la política de la verdad. De lo anterior puede derivarse, que la crítica consiste en el arte de no ser gobernado. Es el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio.

Es de esta manera que la actitud crítica foucaultiana que implica la virtud, rompe con los elementos de la contención social, con sus mecanismos y estrategias de contención propia de los poderes de la gubernamentalización. Es la recuperación de la virtud maquiavélica, que reconquista el ímpetu necesario para la negación; para decir no, no quiero ser gobernado así; no por ellos; no a ese costo. La actitud crítica es la virtud de la des-sujeción.

Conclusiones

No existe profusa diferencia entre las posturas examinadas. Butler, desde la recuperación de la idea de virtud; Rauning, desde las máquinas textuales; Horkheimer y Adorno, desde la Teoría Crítica y la Dialéctica Negativa. Finalmente Foucault, quien desde la perspectiva de este trabajo, ofrece una ruta constituida desde su analítica del poder. La recuperación resulta esencial desde esta visión, que eslabona el nudo poder-saber, desde la constitución de las luchas por la verdad; de las diversas formas de imposición de la verdad. En este sentido, la rehabilitación del sentido polisémico de virtud, permite iluminar la comprensión de la práctica de la crítica; de un concepto que involucra a la virtud, no sólo como contención necesaria, sino a partir de la posibilidad siempre abierta del ímpetu y la negación. La negación, que hermana Dialéctica Negativa, con virtud como el ímpetu necesario para decir no.

La reivindicación de las ditintas propuestas que conforman las posiciones de lo que pudiera denominarse "Pensamiento crítico", son ahora de importancia cardinal en un mundo dominado por máquinas textuales, que niegan el carácter humano de la sociedad y que igualmente representan un negro futuro.

En cuanto a la pregunta: ¿Qué es la crítica? La respuesta clara tendría que esperar un poco. Primero es necesario recapitular en el sentido de que las discusiones a lo largo de este escrito, aluden a la política como arte y como ciencia. Como Filosofía y como estrategia o estrategias. Dicho de manera diferente en la relación entre teoría y práctica política. Pero se trata de teoría política y práctica política. De relaciones de poder y de dominación. De formas de sujeción y de las artes de la des-sujeción.

Así: "La crítica será el arte de la incertidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva" (Foucault, 1995: 6). La definición planteada por Foucault, es refrendada por Butler, quien argumenta: Si es un arte, en el sentido dado por Foucault, entonces la crítica no puede consistir en un acto singular, ni de pertenencia exclusiva al dominio subjetivo, porque se tratará de la relación estilizada con la exigencia que al sujeto se le impone.

La crítica entonces, tendría esencialmente como función, la des-sujeción, en el juego que Foucault ha denominado "la política de la verdad". En ese juego en el cual se enfrentan las políticas de ¿cómo gobernar? en oposición al ¿cómo no ser gobernados?

Fuentes consultadas

Abad, José (2008). "La 'virtù' según Maquiavelo: significados y traducciones", en *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*,

núm. XV, junio de 2008, ISSN 1577-6921, disponible en: https://www.um.es/tonosdigital/znum15/secciones/estudios-1-maquiavelo.htm

ADORNO, Theodor (1962). "La crítica de la cultura y la sociedad", en *Prismas*, Ediciones Ariel, Barcelona.

BUTLER, Judith (2001). "Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault", Instituto Europeo para políticas Culturales Progresivas, Trad. de Marcelo Expósito, disponible en: http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es

FOUCAULT, Michel (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*], en *Revista de Filosofía*, núm. 11, trad. de Javier de la Higuera, Universidad de Murcia, España.

HORKHEIMER, Max (2008). "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*, Amorrortu Ediciones, Argentina.

MAQUIAVELO, Nicolás (2006). *El Príncipe*, Ediciones Folio S.A., Barcelona.

RAUNIG, Gerald (2008). ¿Qué es la crítica? Suspensión y recomposición en las máquinas textuales y sociales, Instituto Europeo para las Políticas culturales progresivas, trad. de Raúl Sánchez Cedillo, disponible en: http://eipcp.net/transversal/0808/raunig/es

Jean Baudrillard. La crítica social desde la hegemonía del signo

Gustavo Garduño Oropeza*

Baudrillard y la crítica

Si la Teoría Crítica supone un abordaje de las formas por las que "pensamiento y acción" son condicionados desde el funcionamiento mismo del sistema social, no tememos afirmar que Baudrillard podría aparecer no sólo como un heredero de la misma sino como uno de sus exponentes más radicales.

Jean Baudrillard nació en Reims en 1929. Formado en el contexto de marxismo de la década de 1950, no tardó en trascender las perspectivas fundacionales del materialismo histórico para proponer su propia visión sobre la hegemonía, sólo que esta vez basándose en los aparatos simbólicos que construyen al sistema social y configuran al sujeto; asimismo consideró que las instituciones no son sino dispositivos de legitimación basados en la adecuación de los procesos de aseguramiento de lo social (principalmente: el mercado) a modelos generalizados.

De hecho podría afirmarse que Baudrillard más que un estudioso de los aparatos de condicionamiento o hegemonía que ejercen instituciones, gobiernos, organizaciones y medios

*Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UAEMex.

de información, se convirtió en un exégeta del rol que jugaron —y juegan— los códigos a través los cuales operan dichos aparatos: es decir los sistemas simbólicos de referencia, los mecanismos de difusión del sentido (medios) y los aparatos de legitimación que proporciona el consumo como una plataforma para la repetición de procesos y, por lo tanto, de aseguramiento de las sociedades modernas.

A diferencia de los principios marxistas de la Escuela de Frankfurt, Baudrillard trasciende la idea de la posición dialéctica que supone el ejercicio de la crítica para elaborar un planteamiento de segundo orden en el que la misma crítica se convierte en objeto de revisión. Este hecho condujo a una posición más bien fatalista o —en el mejor de los casos— nihilista que proporciona una visión del sujeto como un ente inefablemente encadenado a sus propios esquemas de producción de sentido o certeza.

Freudianamente hablando: la crítica de Baudrillard desplaza la dialéctica entre el sujeto social y sus otros (precisamente aparatos, instituciones o sistema) al no hablar de oposición sino de desplazamiento. Para nuestro autor el sentido se ocuparía de la forma por la que el "Super Yo" desplaza al "Ello", pero también al "Yo"; convirtiendo al sujeto en una especie de fotocopia de una referencia que lo trasciende y sin la cual no pueden existir en sociedad pues es la sociedad misma.

> En este momento el otro está implicado verdaderamente, no es en absoluto un término opuesto, separado de mí; yo le asigno mi deseo, mi voluntad y, de esta manera, queda inscrito en una especie de proceso de alteridad. Y aun cuando no se convierta en un destino —no es tan fuerte como para serlo—, se transforma en actor de mi propia vida en la medida que, a fin de cuentas, es el soporte de esta operación (Baudrillard, 2000: 94).

Y se entiende a este soporte no como un asunto material (otro de los aspectos en los que se aleja del marxismo) sino en un sentido eminentemente simbólico. Para este autor, el otro es una referencia o un indicador tanto de expectativas como de formas para conseguir la expectativa. Por ello no es destino sino recurso para alcanzar el destino. Y aclara la cuestión de lo simbólico en los términos siguientes:

> Algunas culturas practican esto en el orden simbólico en forma completamente sistemática; es siempre el otro el que se encarga de tu propia vida. En un orden jerárquico, no hay autorresponsabilidad respecto de la propia vida; todo está a cargo de otro ulterior o de una vida anterior. Casi todas las culturas saben muy bien que no hay un espacio o voluntad propia, que todo es utopía, ilusión, que las cosas funcionan por un sistema de transferencia, de metáfora, de devolución de la voluntad y así funcionan mejor (Baudrillard, 2000: 94).

Esta es la perspectiva que enmarca prácticamente todo el ejercicio intelectual del sociólogo francés. Su posición frente a la sobre determinación del sujeto por su "otro" es el punto de partida para analizar no sólo los efectos que el consumo o los contenidos mediáticos tienen en la formación de estilos de vida modernos sino en la construcción de relaciones mucho más complejas como las que juega la ciencia ante las formas de producción de conocimiento, el arte ante la generación de perspectivas innovadoras, la moda como formación de estereotipos y la seducción como artificio que modela e incluso da origen a las relaciones afectivas.

> Nosotros sólo sabemos poner nuestra ciencia al servicio de la restauración de la momia [la evidencia legitimadora], es decir, sólo sabemos restaurar un orden visible [el que nuestra propia política proporciona] mientras el embalsamamiento [la condición histórica, ontológica y teleológica del objeto]

> suponía un trabajo mítico orientado a inmortalizar una dimensión oculta (Baudrillard, 1993: 25, los corchetes son míos).

La hegemonía del sentido sobre la realidad

Es en virtud de lo expuesto que podemos afirmar que la crítica de Baudrillard se dirige directamente al papel que juegan las formas simbólicas tanto históricas como contemporáneas en la conformación y mantenimiento de los esquemas de pensamiento del sujeto moderno: La crítica se centra en la aparición de una paradoja que nos muestra que trabajar esquemas de sentido no tiene como fin la comprensión de la realidad sino la extensión de ellos mismos; para el autor dichos esquemas de sentido operan como entidades independientes y tienen a los signos como destino final. La semiotización del mundo. La entrada en el universo de la simulación y de los simulacros.

No es un asunto simple pues supone, de entrada, que toda tesis y toda antítesis encuentran, en un nivel ulterior, un condicionamiento que las aleja de su mutua confrontación y revisión para acercarlos a un proceso de legitimación del sistema en el que aparecen.

Baudrillard asigna diferentes dimensiones de complejidad a este condicionamiento:

Expresión

La expresión implica referencia directa que, semióticamente, implica a una forma convencionalizada que sustituye un contenido (o conjunto de ellos) para hacerlo expresable. Todo signo conlleva a un plano expresivo y es precisamente éste el

que se identifica por parte de sus usuarios al momento de hacer conexiones convencionales que impliquen sentido o dirección en el discurso. De este modo la palabra "PERRO" cuenta con una restricción formal de cinco fonemas, dos sílabas y una continuidad que dan origen al morfema. "PERRO" delimita una realidad y permite expresarla al aludir directamente a una arista de la misma, a saber: los diversos contenidos que implica la palabra.

La pregunta es ¿cómo se logra esto?... pues mediante el propio condicionamiento de la expresión por otras expresiones vecinas:

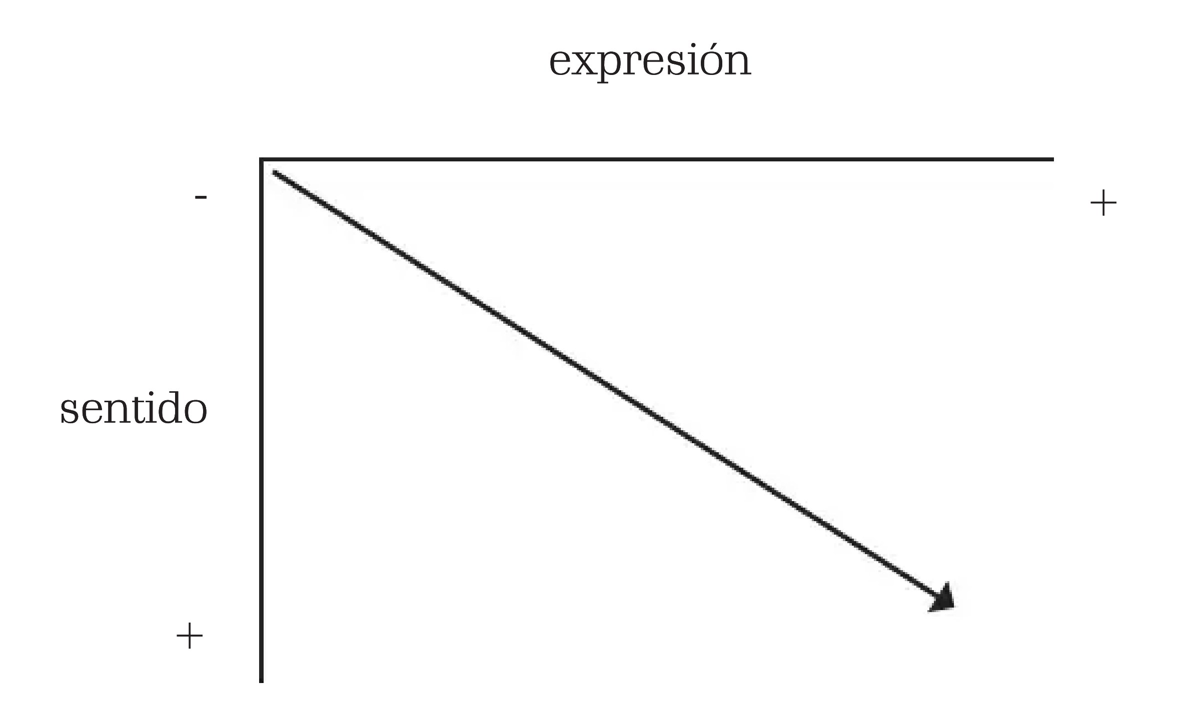
Expresión							
	Perro						
	Mi	perro					
	Mi	perro	murió				
Contenido	Mi	perro	murió	atropellado			
	Mi	perro	murió	atropellado	por		
	Mi	perro	murió	atropellado	por	un	
	Mi	perro	murió	atropellado	por	un	auto

Mediante este sencillo ejemplo se puede apreciar el mecanismo por el cual la expresión (el nivel más simple de referenciación que no implica otra cosa que una estructura) se condiciona y condiciona la relación con otras expresiones. El lenguaje en sí debe su funcionamiento a la coherencia que sus formaciones sigan en relación con las premisas o axiomas del sistema de relaciones.

En lo que concierne a los contenidos, las expresiones fungen precisamente como reductores de complejidad (o de ambigüedad) que restringen las posibilidades de percepción generando memoria, experiencia y conocimiento.

Toda estructuración de expresiones acota la polisemia de un término en función de su adecuación a modelos de sentido socialmente validados o, pragmáticamente viables; a momentos orientados por un objetivo, una relación específica con un interlocutor o una intención previamente visualizada en las mentes de quienes hablan y quienes escuchan (elementos de un modelo comunicacional).

Visualmente tendríamos esta perspectiva del cuadro anterior mediante un esquema en el que la flecha descendente implica la reducción de complejidad (polisemia).



Si el lenguaje opera como un generador de sentido, toda forma simbólica (*cfr*. Cassirer, 1996) operará de manera similar, articulando expresiones que permitan "adquirir" aristas de realidad a los usuarios. El problema surge cuando la forma simbólica —como modelo o conjunto de axiomas que dirigen el sentido— deja de operar en la vinculación con "la realidad externa" para ocuparse de sus propios procesos de sustentación. Es entonces que aparecen las condiciones de simulación: precisamente los objetos de trabajo de Baudrillard.

Simulación

Esta es la segunda relación más simple que el sujeto establece con el sistema al que pertenece.

"Simulación" se entiende como un "enmascaramiento de una realidad profunda" y surge o se da en términos del ocultamiento o negación de una expresión en virtud de otra para la obtención de un beneficio coyuntural. El lenguaje de la publicidad es prolífico en ejemplos de simulación pues es permanente la tendencia a ocultar la presencia de agentes dañinos (a corto o largo plazo) en productos de consumo.

¿Cómo opera esta simulación?... A través de la sustitución de expresiones en las presentaciones o revestimientos del producto, estrategias que seguro recordarán marcas o mercancías: "Energía" equivale a "Altos contenidos calóricos", "Poder limpiador" a "abrasivo o corrosivo", "Donación" a "legitimación de algún programa altruista".

Procede también, en el caso de que, dada una cierta cantidad de información expuesta dentro de un esquema específico de relaciones, ésta se dirige a un objetivo diferente al esperado por el receptor, implicando pensamientos o acciones previamente modelizadas y hasta cierto punto estereotipadas (Baudrillard, 2009).

A modo de ilustración baste considerar el papel que han cobrado la ciencia y la investigación en la llamada "Sociedad de la Información". La actividad inquisitiva aparece como la expresión de una capacidad productiva que en realidad no existe al haber dejado de ser un recurso para la búsqueda de aristas asibles que nos permitan conocer el contexto en el que nos desarrollamos y convertirse en una forma de legitimar al propio aparato de producción y evaluación de la ciencia que,

de este modo, puede seguirse autoproduciendo en un esquema de financiamientos estrictamente paramétricos.

La fase más elaborada de la simulación es la seducción; estrategia que implica desviar la presencia o ausencia de una realidad inconsistente; de una verdad que duele o genera disfunciones a nivel de relaciones sociales, interpersonales o, incluso, culturales. Es la presentación de evidencias del impacto que la expresión tiene en la realidad: el informe político, el testimonio y la documentación. Todos ellos esfuerzos de carácter discursivo que se acompañan de pruebas. "Clínicas construidas con tu contribución", "La mayor limpieza posible", "El rendimiento del atleta". Todos, ejemplos ya mencionados pero que en este caso refieren a una realidad que no existe afuera: "Desarrollo", "Progreso", "Solidaridad"...

Del mismo modo que el hombre o la mujer seducen generando estrategias simbólicas que les permitan ser reconocidos y deseados para acceder al "otro". El mercado constituye un aparato de generación de referencias que desviarán al "Yo" hacia un "Super yo" deseado, idealizado, prometido. "Estrategias fatales" —las llama Baudrillard (1997a) — que encierran al sujeto en un bucle permanente de aspiración-satisfacción. Seducción, cambio de camino o en este caso: construcción de camino.

A saber que la mercancía no genera sólo los cambios presentados sino toda una serie de éstos que, a otros niveles, permanecen ocultos al Receptor.

Simulacro

El simulacro es la fase patológica de la simulación y constituye la expresión más elaborada de una sociedad semióticamente fundada. El paroxismo de la seducción en la que las estra-

tegias expresivas que sirven al modelo de referencia permiten ver que ya no hay más realidad que el modelo.

Para el simulacro, la representación tiene un valor absoluto; de culto prácticamente. Conductas, consumos, modas, estados de ánimo y apariencias devienen en forma de copias o calcos de referencias presentadas por los grandes sistemas de comunicación. La moda, por ejemplo, cobra una dimensión tan importante en las sociedades hipermodernas[1] que no sólo funge como punto de partida para la generación de taxonomías de clase, de condición o filiación sino que prácticamente condiciona la visibilidad del individuo. Qué tanto te pareces al modelo, qué tanto lo reproduces es qué tanto existes. "Cirugía plástica para el Otro", no a manera física —que en efecto aparece como una forma de asimilarse con la referencia— sino a manera holística: el otro sólo podrá existir en la medida en que se adapte a parámetros identificables.

¿Opera el simulacro igual en todas las formas simbólicas o de expresión lingüística?

Sí. Para considerar un ejemplo menos inmediato: según el filósofo francés Michel Serres (1994) la gestación de la ciencia —la física en concreto— se manifestó como consecuencia de una conjunción de ideas y prácticas que dependían directamente de la observación y análisis de un contexto en el que surgían.

Estas ideas se encontraban en diálogo permanente, en conflicto y en tensión crítica hasta que se unificaron metodológicamente generando paradigmas o todo un condicionamiento por determinados modelos. Hacia el siglo XVII, las academias científicas como la *Royal Society* en Londres o la

[1] Por Hipermodernidad nos referimos al tránsito que cubren las sociedades desde la condición de dependencia de los modelos (racionales, paramétricos, desarrollistas, productivos) hacia la condición de prevalencia de los modelos sobre cualquier otra práctica: virtualización.

Academie Francaise en París sentaron las bases para la homologación de las prácticas en ciencia y, más aún, mediante esta homologación lograron un soporte político al desarrollo de las mismas.

El legado que llegó a nosotros a partir de este choque entre lo político y lo científico no fue otro que el resultante de una estrategia de escritura en la que la Ciencia se vuelve operable sólo bajo las condiciones planteadas por un modelo o serie de modelos a los que, finalmente, aquélla terminará legitimando. En este bucle histórico que se da en el XVII el conocimiento trascendió sus condiciones contextuales para erigirse como referencia a sí mismo. Desde entonces la ciencia es prescriptiva, es decir: devino instrumento de dominación que transitó de su aparición sincrónica y generó un movimiento diacrónico de implicaciones transformadoras del propio contexto.

¿Cuál fue el mecanismo?

La escritura; es decir la posibilidad de estabilizar la expresión a través del anclaje físico de la palabra y de la idea pero también, más allá de los artefactos de medición y de los dispositivos de ponderación. Medios o mecanismos; más allá de la evidencia y de las prácticas experimentales; en el nacimiento de la ciencia se conjuntó toda una generación de lenguajes que explicaban y relacionaban eventos y manifestaciones en virtud de una pertinencia o alcance cotidiano. Estos lenguajes (mediadores) al presentarse en una forma gráfica o escrita y tras la fundación de tradiciones que en su momento compitieron entre sí, lograron inclinar la balanza del conocimiento hacia ciertas formas o modos de explicar el mundo y a hacer prevalecer las formulaciones (paradigmas) de un cierto grupo o academia a costa de todos los demás.

Y tal parece ser el imperativo que sobre el que se funda esta sociedad; es decir el afán por alcanzar un nivel de transparencia que resulte más real que lo real: acorde a modelos, acorde a criterios y siempre políticamente correcta. La modernidad ha dejado en claro que la sociedad no es sino el resultado de la búsqueda de una realidad que vaya más allá de cualquier anclaje externo a sí mismo; que apele más a la consistencia con el modelo que la representa que a su posibilidad. El simulacro se fraguó desde que el conocimiento perdió su carácter contextual y se convirtió en un arbitrario.

Históricamente la investigación y la ciencia se asentaron en el mundo a través de la construcción sistemática de explicaciones causales a fenómenos naturales y/o cotidianos que presentaban excepciones a la apreciación de devenir y que, por lo mismo, muchas veces implicaban también la necesidad de soluciones.

El problema, no obstante, no queda a nivel simulación. La ciencia y sobre todo su implicación en la política se ha vuelto simulacro al haberse perdido la naturaleza original de apelar al contexto en virtud de la prevalencia del modelo. No importa qué produzcas, lo importante es la cantidad que produzcas. La ciencia que no se ve, no existe. Ciencia oscura y ciencia luminosa… Etiquetas de mercado sin duda pero que presentan una realidad que ya no es ni siquiera un calco: es la realidad misma en la que tiene que producirse la ciencia en las sociedades hipermodernas.

Para Baudrillard nadie ni nada escapa a la lógica de la simulación y prácticamente todo está tornándose en simulacro. Desde las relaciones más simples y cotidianas (posiblemente de tipo interpersonal), el sujeto está condicionado a establecer procesos de reducción de la complejidad del contexto en virtud de una meta, un ideal, una imagen o una perspectiva que lo "construyan" o "constituyan" frente al "otro".

> Ya no es el sujeto el que representa al mundo, es el objeto el que refracta al sujeto y sutilmente, a través de los medios, a través de la tecnología, le impone su presencia, su forma aleatoria. Ya no es entonces el sujeto el que dirige el juego pues parece que ha habido un vuelco en la relación. Esto es verdad para el arte, para la política, ciertamente, a través de las masas y, parecidamente, para las ciencias y las microciencias de hoy también. El poder del objeto entonces se abre camino a través de la simulación… (Baudrillard, 1997: 24).

A modo de conclusión

La crítica de Baudrillard no se funda en la disfunción que cumplen prácticas específicas de las condiciones de producción moderna sino en la articulación de base de la misma producción. Ésta nunca es material, se conforma de convencionalismos semióticos que generan el principio y fin de las prácticas.

El sujeto cumple la función de reproductor del sistema al transitar de una relativa autonomía del Yo hacia un sometimiento (casi involuntario) a las referencias que la sociedad le da: para la trascendencia, el éxito e incluso la supervivencia. Seducción. Término clave que implica el cambio o modificación de la ruta del Yo para el encuentro con el Super Yo o el Yo trascendente.

La lógica de operación en la sociedad hipermoderna se da en el valor que cobran los aparatos de sentido. Desde la expresión, pasando por la simulación y hasta el simulacro, lo social implica la negación de la realidad en favor del valor de la virtualidad. La producción en este sentido deja de ser operación sobre el terreno y se vuelve "reproducción" sobre el modelo.

Las formas simbólicas: Ciencia, Arte, Lenguaje, Historia y Mito devienen en esta fase hipermoderna en algo más importante que las realidades que explican, pues ahora la explicación se basa en ellas mismas. La ciencia, un ejemplo manejado a lo largo de este libro, es fundamentalmente simulacro que se representa a sí mismo y se convierte en algo más importante que lo exterior a ella pues esto no existe ya.

Fuentes consultadas

BAUDRILLARD, Jean (1993). *Cultura y Simulacro*, Kairos, España.

_______ (1997a). *Las estrategias fatales*, Anagrama, España.

_______ (1997b). *La ilusión y desilusión estéticas*, Monte Ávila, Venezuela.

_______ (2009). *La sociedad de consumo*, Siglo XXI, México.

BAUDRILLARD, Jean y Marc Guillaume (2000). *Figuras de la alteridad*, Taurus, España.

CASSIRER, Ernst (1996). *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México.

SERRES, Michel (1994). *El nacimiento de la Física*, Pre Textos, España.

La metamorfosis de la categoría de experiencia en los análisis de Michel Foucault respecto a la locura

Oliver Gabriel Hernández Lara*

Introducción

¿Qué tipo de experiencia traduce el nacimiento, la emergencia, y propagación de un nuevo concepto? ¿Cuáles son las relaciones entre las experiencias históricas de pensamiento y su conceptualización por la ciencia, filosofía y la literatura? ¿Por qué, en el curso de estas operaciones discursivas, tenemos deseo de verdad? (Paltrinieri, 2012).

Georges Canguilhem "hizo que la historia de las ciencias descendiera de las cumbres hacia regiones medias donde los conocimientos son mucho menos deductivos, mucho más dependientes de procesos externos (acicates económicos o apoyos institucionales), y donde quedaron ligadas durante mucho más tiempo, a los prestigios de la imaginación" (Foucault, 2012b: 239-240). La influencia de Canguilhem en Foucault también es resaltada por María Luisa Bacarlett (2006: 26-27) cuando menciona que la vida cruza su obra de principio a fin, "sea como uno de los espacios de constitución de las

*Licenciado en Sociología por la UAEMex. Maestro en Sociología Política por el Instituto Mora. Doctor en Sociología por el ICSyH de la BUAP. Profesor Investigador de la FCPyS de la UAEMex. Líder del CA: Actores Sociales, participación y desarrollo alternativo. Miembro del SIN-C.

ciencias del hombre, sea como espacio a través del cual penetran los procesos de normalización… sea… porque es a través del cuerpo y su realidad vital que podemos aspirar a otras formas de subjetividad".

Modificaciones que introdujo Canguilhem: *1)* introducción de la categoría de discontinuidad; *2)* introducción del método recurrente y del punto de vista epistemológico; *3)* introducción del vitalismo en el análisis de las ciencias de la vida tanto como indicador de problemas teóricos a resolver, así como indicador crítico de las reducciones a evitar; *4)* estudio privilegiado de la "formación de los conceptos" (Foucault, 2012b: 240-247).

> Además de las otras cosas de la vida, ¿cuál de nosotros tiene la suficiente seriedad para tomar en cuenta las llamadas experiencias? ¿O el tiempo suficiente? La experiencia del presente, me temo, siempre nos ha encontrado 'distraídos': no podemos ofrecerle nuestros corazones, y ni siquiera nuestros oídos (Nietzsche en Jay, 2009: 427).

A decir de Foucault (en Jay, 2009: 447) su preocupación permanente fueron "las relaciones entre el sujeto, la verdad y la constitución de la experiencia".

Las potencialidades críticas de la caja de herramientas foucaultiana

Conversaciones con Duccio Trombadori en 1979. "La fenomenología procuraba descubrir en la experiencia diaria un sujeto en definitiva integrado, trascendental, en tanto que (Nietzsche, Bataille, Blanchot) asignaban a la experiencia 'la tarea de arrancar al sujeto de sí mismo de manera que éste ya no sea sujeto como tal, o que sea completamente 'distinto' de sí y, por consiguiente, pueda llegar a su aniquilación, a su destrucción.

Es esta empresa desubjetivizante, la idea de una 'experiencia límite' que arranca al sujeto de sí mismo, la lección fundamental que he aprendido de esos autores'" (Foucault en Jay, 2009: 450). La introducción escrita para la edición norteamericana del libro *Lo normal y lo patológico* de su maestro Georges Canguilhem en 1978. "Es la línea que separa una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto y una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto. Por un lado, una rama que es la de Sartre y Merleau-Ponty, y por otro, la de Cavaillés, Bachelard y Canguilhem" (Foucault, 2012b: 234). Sin embargo, a través de la reducción de un pensamiento demasiado ligado a su presente, que "vive y muere con su presente", que no cesa de ser concebido como una *experiencia*, en el ejercicio universitario del comentario disciplinado, no corremos el riesgo de desactivar bombas foucaultianas? Creemos, en efecto, que el hecho de trabajar en las pistas de las obras y los elementos de Foucault están abiertas, a mostrar sus problemas, sus límites, su fertilidad, no debe hacernos olvidar la forma específica de la obra de Foucault. En otras palabras, el acto de apropiarse de la caja de herramientas no debe llevarnos a subestimar la caja y menos aún, al trabajo continuo de reconstrucción y transformación de la caja (Paltrinieri, 2012: 9). Esta disyuntiva, o más precisamente, la división del trabajo entre "comentaristas" y "usuarios", ha terminado por borrar las especificidades del enfoque foucaultiano (Paltrinieri, 2012: 9).

> Los sociólogos reaniman el debate a más no poder, para saber qué es una clase y quiénes pertenecen a ella. Pero hasta aquí, nadie ha examinado ni profundizado la cuestión de saber qué es la lucha. ¿Qué es la lucha, cuando se dice lucha de clases? Y puesto que se dice lucha se trata de conflicto y de guerra. ¿Pero cómo se desarrolla esa guerra? ¿Cuál es su objetivo? ¿Cuáles son sus medios? ¿En qué cualidades racionales se apoya? Lo que me gustaría debatir, a partir de Marx,

> no es el problema de la sociología de las clases, sino el método estratégico concerniente a la lucha. Ese es el punto en que tiene anclaje mi interés por Marx, y desde él me gustaría plantear los problemas (Foucault, 2012a: 99).

> Si esta transformación y su vinculación inmediata a la experiencia fue el verdadero motor de la obra de Foucault, entonces debemos poder imaginar la plasticidad de las herramientas, sino también la elasticidad de la caja, estos dos registros están en el origen de multiplicación del análisis foucaultiano en áreas lejanas a su saber (Paltrinieri, 2012: 10).

> Proporcionar un marco analítico para una historia genealógica de las relaciones de fuerza que podría valer como una "ontología histórica de nosotros mismos" (Paltrinieri, 2012: 10).

> Que el hombre viva en un medio conceptualmente estructurado no prueba que un olvido cualquiera lo haya desviado de la vida o que un drama histórico lo haya separado de ella; sólo prueba que vive de cierta manera, que entabla con su medio una relación tal que no le da un punto de vista fijo sobre él, que se moviliza por un territorio indefinido, que tiene que desplazarse para recoger informaciones, y que debe mover las cosas unas con referencia a otras para hacerlas útiles. Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; es una manera de vivir con toda movilidad y no de inmovilizar la vida; es manifestar, entre los miles de millones de seres vivos que informan su medio y se informan a partir de él, una innovación que se juzgará, a gusto de cada uno: ínfima o considerable: un tipo muy particular de información (Foucault, 2012b: 248).

"Foucault argumentó que sus libros 'funcionan como una experiencia mucho más que como la demostración de una verdad histórica… lo que es esencial no se encuentra en una serie de pruebas históricas verificables, sino más bien en la experiencia que el libro nos permite tener'. La meta no es, por lo tanto, reactualizar el pasado tal como fue, ni tampoco jugar el juego de la verdad en lo tocante a la realidad histórica sino,

antes bien, tener una experiencia presente" (Foucault en Jay, 2009: 450). "A partir de la experiencia, es preciso desbrozar el camino para una transformación, para una metamorfosis que no es solamente individual sino que tiene que ser accesible a otros; es decir, esta experiencia debe ser, en cierta medida, vinculable a una práctica colectiva y a una manera de pensar" (Foucault en Jay, 2009: 451).

La trayectoria de la categoría de experiencia en Foucault

Desde su punto de vista, pensar las condiciones de posibilidad históricas del pensamiento significa en primera instancia pensar la historicidad de los conceptos de pensamiento. Pero entonces esto significa redefinir el pensamiento filosófico no como un pensamiento de lo absoluto y de la totalidad, sino como uno que está profundamente involucrado en otras "racionalidades", las de los conocimientos y las prácticas históricas (Paltrinieri, 2012: 12).

El filósofo no debe explicar cómo funciona un mecanismo social o proceso mental, no debe reemplazar al sociólogo o al psicólogo, sino aclarar el pensamiento implícito en el funcionamiento de los mecanismos sociales, en la explicación de los procesos mentales, en el desarrollo de los dispositivos de gobierno, etcétera (Paltrinieri, 2012: 18). "Es la búsqueda de la normatividad interna a las diferentes actividades científicas, tal como se han llevado efectivamente a la práctica" (Foucault, 2012c: 262).

Según Béatrice Han (en Jay, 2009: 447), "La experiencia es, para Foucault, quien aquí la concibe en un sentido precrítico, un dato cuyas condiciones de posibilidad deben buscarse en otra parte, vale decir, en el a *priori* histórico".

Para Jay esta búsqueda significó una tentativa arqueológica de discernir las regularidades discursivas en distintas épocas históricas, y luego una investigación genealógica de los aparatos de poder que las sustentaban.

"Me he esforzado por comprender de qué manera el hombre había reducido algunas de sus experiencias límite a objetos de conocimiento (*connaissance*): la locura, la muerte, el crimen" (Foucault en Jay, 2009: 451). Con esto, según Jay (2009: 451), "Foucault trataba de descubrir las reducciones históricamente variables de las experiencias límite a objetos epistemológicos, a objetos de 'verdad'".

La perspectiva de Foucault continúa siéndonos provechoso en la medida en que se reenfoque al concepto de experiencia que manejó en *Historia de la locura en la Época Clásica*, y que se restituyan los contenidos históricos y la vocación crítica de cada una de sus categorías. Si hay categorías teórico-metodológicas centrales para Foucault son las de *experiencia, episteme, práctica discursiva, formación discursiva, dispositivo, problematización, gubernamentalidad* o *biopoder*; y no las categorías más bien histórico-descriptivas como las de *sociedad de vigilancia, sociedad disciplinaria, episteme moderna, normalización*, etcétera. Ya desde su tesis doctoral Foucault entiende a las distintas experiencias de la locura, como una configuración accesible a través de manifestaciones concretas, en la que se manifiestan cuatro conciencias de no estar loco. En este sentido, la experiencia de la locura propia de cada momento histórico es producto de la constelación que emerge de la articulación de los discursos o conciencias de no estar loco. A ningún otro tema volvió Foucault tan frecuentemente y con tanta vehemencia durante su trayectoria intelectual como al tema de la locura. Desde mi particular punto de vista podemos caracterizar esquemáticamente las miradas de Foucault respecto a la locura desde tres grandes grupos: *1)* una perspec-

tiva arqueológica cercana al concepto de experiencia y mediada por la presencia de un concepto de conciencia con una marcada influencia fenomenológica; *2)* una perspectiva genealógico-microfísica ensayada en el curso *El poder psiquiátrico* con fuerte presencia de categorías desarrolladas en *Vigilar y castigar*, y la presencia de un lenguaje pseudomilitar para dar cuenta del dinamismo del poder, y *3)* una perspectiva genealógico-vitalista expresada principalmente en el curso *Los anormales,* y en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Perspectiva que, con el paso de los años, daría lugar a la formulación de categorías centrales en el pensamiento de Foucault como las de *dispositivo, problematización, biopoder* y *gubernamentalidad*.

Según Frédéric Gros (2000), el estilo de argumentación de Foucault en *Historia de la locura en la Época Clásica* está inspirado en la fenomenología. Cuando a Foucault se le preguntaba respecto a los objetivos de su tesis doctoral, a él le gustaba sacar a la luz sus contribuciones más filosóficas y metodológicas, y utilizar la expresión "arqueología de un silencio" para insistir en que la locura ha sido silenciada y apaciguada por todo discurso que ha intentado describirla y nombrarla. Lo que intenta Foucault a este nivel es reducir las verdades transmitidas por las ciencias positivas de la locura apelando a una experiencia primordial. Esto es lo que Gros describe como un lenguaje "más matinal de la ciencia", mismo que permite trazar el contorno en el que se establecen las condiciones de posibilidad de la psicología. Debido a ello del análisis de Gros (2000) remonta al prefacio que Foucault escribió en 1961 para su *Historia de la locura en la Época Clásica* en el que este último plantea retornar "a ese grado cero de la historia de la locura en la cual ésta es aún experiencia indiferenciada".

Aunque, como sabemos, para *La arqueología del saber* Foucault se retracta de esta intención, continúa remitiéndose a un

concepto histórico de experiencia con el objetivo de dar cuenta de las transformaciones prácticas y discursivas que se han presentado en torno a la locura como campo de problematización. Así, para dar cuenta de estos cambios el *Historia de la locura en la Época Clasica*, Foucault se remite a los momentos privilegiados de expresión de la locura, a partir de los cuales intenta rastrear lo que da en llamar las "experiencias fundamentales" propias de cada época. Es así que para Foucault, realizar una historia de la locura implica debelar el sentido que la locura detenta en una época determinada. Para ello la experiencia debe dejar de ser vista como un dato histórico o como un objeto consolidado, y convertirse en una figura historizable que puede ser examinada a través de la estructura conformada por cuatro formas de conciencia de no estar loco. En este sentido Foucault hablará de conciencia crítica, conciencia práctica, conciencia enunciativa y conciencia analítica, y es a partir de la constelación conformada por las cuatro que será posible establecer la geografía del loco y la geometría en torno de las que se desarrollan las experiencias de la locura.

En el prefacio de *Las palabras y las cosas* Foucault delinea la perspectiva que, para ese entonces, tenía respecto al concepto de experiencia. En ese sentido comenta que "no existe ninguna semejanza o distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo" (Foucault, 2001a). Menciona también que toda experiencia supone un sistema de los elementos en el que se definen los segmentos, los tipos de variación y el umbral de las diferencias y similitudes que constituyen sus condiciones de posibilidad. Es así que Foucault (2001a) llega a establecer la presencia de códigos fundamentales de la cultura a partir de los que se rige el lenguaje y los esquemas perceptivos, se constituyen las técnicas y se jerarquizan los valores y las prácticas. Estos códigos son los que fijan los órdenes empíricos con los que la

cultura tendrá que ver y bajo los cuales se reconocerá. Su tesis, en este momento de su trayectoria intelectual, será la de que "existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiésemos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser" (Foucault, 2001a: 6). Si bien con el paso de los años Foucault parecería ir abandonando la certeza de que es posible dar cuenta de una experiencia primordial de la locura, alejándose del interés de buscar un lenguaje más matinal que la ciencia; se podría decir que la etapa arqueológica de Foucault podría ser caracterizada, de manera más o menos esquemática, por el objetivo de describir y analizar la experiencia desnuda de orden previa a la codificación de la cultura en una época determinada. Pero, a decir de Gros (2000: 57), los estudios en torno a la locura le servirán a Foucault para dar cuenta de que "el lenguaje es la estructura primera y última de la locura. Es su forma constituyente".

En este sentido la experiencia moderna de la locura sería aquella que recubre completamente las manifestaciones de la sinrazón bajo el discurso de la enfermedad mental. En semejante orden epistémico los diversos significados que la locura ha tenido a lo largo de la historia terminan por ser silenciados bajo un discurso hegemónico; el de la medicina y sus especialidades como la psiquiatría y la psicología. Desde una perspectiva histórica oficial, este movimiento sería entendido de forma positiva bajo las luces del desarrollo científico y de la civilización o humanización de las prácticas. Pero visto desde la perspectiva de Foucault lo que experiencia moderna de la locura trajo fue una aprehensión del loco a través de una medicalización del espacio. En palabras de Gros (2000: 62) "Postular al como como enfermo mental significa alienarlo de inmediato en las formas de una objetividad constituida... Objetivar al loco ya es dominarlo". Es así que, con la moder-

nidad, la locura vive la reducción más tajante de su historia. Al quedar delimitada al plano médico, la experiencia moderna de la locura logra aislar la verdad de lo opuesto a la razón al plano antropológico. Es así que la modernidad es también el nombre del momento y proyecto histórico que más agresivamente ha silenciado a la sinrazón. Es por ello que el triunfo de la razón no necesariamente trae consigo el acceso a la emancipación o a la libertad. "El sujeto clásico se constituye libremente como loco desde la pérdida de la verdad. El sujeto moderno tiene acceso a su verdad de loco en la pérdida de su libertad" (Gros, 2000: 65).

Esto será corroborado por Foucault (en Castro, 2004: 56) cuando en su estudio sobre la mirada médica, publicado en 1963 y titulado *El nacimiento de la clínica*, afirmará que a fines del siglo XVIII ver consistirá en dejar a la experiencia su mayor opacidad corporal. "Es esta reorganización *formal* y *en profundidad*, más que el abandono de las teorías y de los viejos sistemas, la que abrió la posibilidad de una *experiencia clínica*". Y bajo esta experiencia clínica es que se podrá tener un discurso sobre el individuo con el rigor y la estructura científica necesarios para desarrollar un conocimiento sobre las enfermedades sin necesidad de escuchar la subjetividad del individuo. El asunto es que, aunque la clínica moderna no es una disciplina científica, las especialidades médicas han terminado por construir discursos respecto a las enfermedades o al individuo cuya veracidad termina siendo incuestionable. El hallazgo de estructuras discursivas y significativas como ésta es lo que llevará a Foucault (2001b) a plantear categorías como las de formación discursiva y la de práctica discursiva. Así Foucault (en Castro, 2004: 60) comentará que "la clínica no es una ciencia, ni responde a los criterios formales ni alcanza el nivel del rigor de la física o la química. Es el resultado de observaciones empíricas, ensayos, prescripciones terapéuticas,

reglamentos institucionales. Pero esta no-ciencia no se excluye con la ciencia… Se trata de una formación discursiva que no se reduce ni a la ciencia ni al estado de disciplina poco científica”. Estos hallazgos y categorías serán los que le permitirán alejarse de la fenomenología e ir dando cuenta que el saber y los discursos no se fundan en el acto del sujeto cognoscente. Por ejemplo, respecto a la clínica Foucault (en Castro, 2004: 66) mencionaría: “la coincidencia exacta entre el cuerpo de la enfermedad y el cuerpo del hombre enfermo es un dato histórico y transitorio”. Es así que, en lugar de ver al conocimiento como una operación llevada a cabo por unos cuantos sujetos desde disciplinas particulares, el conocimiento es visto como algo activo que funda tanto a los sujetos como a los objetos que define. Esto es lo que, a ojos de Gilles Deleuze sería uno de los mayores logros de Foucault, la conversión de la fenomenología a la epistemología: “Todo es conocimiento, y esta es la primera razón por la que no hay ‘experiencia salvaje’: no hay nada debajo del conocimiento o previo a él” (Deleuze en Jay, 2009: 444).

Para los años setenta el programa de Foucault cambiaría radicalmente. Uno de los textos que se podría tomar como más ilustrativos de este cambio es el ensayo que Foucault (1992) publicó en 1971 en un homenaje a Jean Hyppolite, y que lleva por nombre “Nietzsche, la genealogía, la historia”. Pero para los fines de nuestro artículo debemos remitirnos a la primera clase del curso lectivo de 1973-1974 ofrecida el 7 de noviembre de 1973 bajo el título “El poder psiquiátrico”. Al final de dicha clase Foucault (2005) realizaría una serie de observaciones metodológicas que, en conjunto, nos ilustrarán respecto a la diferencia entre un abordaje arqueológico y uno genealógico respecto a la locura. En este sentido, Foucault comentará que su *Historia de la locura* en la Época Clásica se había quedado en un análisis de las representaciones, con lo

que había privilegiado el estudio de la percepción de la locura a lo largo de la sociedad y en un momento histórico determinado. De ese año y en adelante, para Foucault (2005) se trataría más de analizar a los dispositivos de poder como instancias productoras de la práctica discursiva en torno a la cual se adhiere a la locura, y no al revés. En este sentido sería que, para Foucault, habría que tratar a las relaciones de poder propias de la psiquiatría, como instancias productoras de una serie de enunciados y discursos que objetivarán a la experiencia de atención y a la locura misma. Es así que, con el franco objetivo de describir las tácticas puestas en acción y los enfrentamientos que se despliegan en la práctica psiquiátrica, Foucault (2005) desplegará y pondrá a prueba el lenguaje pseudomilitar que caracteriza sus famosas analítica y microfísica del poder. De esta forma, la problemática de la locura volverá a tomar centralidad en la trayectoria intelectual y de vida de Foucault, suscitando y trayendo consigo una contribución insoslayable. La vuelta a y replanteamiento de la temática de la locura, afirmamos, fue el preámbulo perfecto que le permitió a Foucault (2012d) perfeccionar la propuesta analítica que sería desplegada en 1975 con la publicación de *Vigilar y Castigar*.

Un año después, con la publicación del primer tomo de su *Historia de la sexualidad* llamado *La voluntad de saber*, Foucault (2002) se planteará el objetivo de construir una analítica del poder cuyo modelo esté más allá del derecho. Es así que, en el apartado llamado "El dispositivo de la sexualidad", Foucault (2002) declara que "en el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey". Después de ello plantea que, para dar cuenta de los mecanismos de poder que tomaron a su cargo la vida de los hombres, había que desechar categorías como derecho, ley, castigo o Estado; por categorías que permitan ver la movilidad del poder en términos de técnicas

que desbordan al Estado y sus aparatos y que, en lugar de promulgar leyes y castigar su incumplimiento, funcionan como instancias de normalización que procuran un cierto control. Es así que Foucault (2002) plantearía que "el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se le ha puesto a una situación estratégica compleja en una sociedad dada". Es así que en su primer tomo de la *Historia de la Sexualidad* Foucault (2002) planteara la emergencia de cuatro sujetos/objetos históricos en torno a los cuales se desplegarían discursos y relaciones de poder para establecer estrategias de control y de normalización: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana y el adulto perverso. Como se verá, detrás de cada uno de estos sujetos/objetos de poder hay un discurso científico y disciplinario que intenta recubrirlos y objetivarlos. Debido a ello Foucault (2002) describirá a cada uno de ellos desde un campo de conocimiento: histerización del cuerpo de la mujer, pedagogización del sexo del niño, socialización (podríamos decir administración o economización) de las conductas procreadoras, y psiquiatrización del placer perverso. En este momento, afirmamos, la analítica del poder de Foucault alcanza una de sus metamorfosis más determinantes, misma que la canalizará a nociones como las de gubernamentalidad, biopolítica y biopoder. Una lectura atenta y pormenorizada del apartado "El dispositivo de la sexualidad" nos permitiría descubrir las densidades de la propuesta foucaultiana. Pero hay algo más pues afirmamos que, el análisis de dicho apartado nos permitiría percibir como a través de la crítica al estudio de la prohibición del incesto en Occidente y a la noción de "dispositivo de alianza"; Foucault dialoga y critica la forma en que autores como Claude Levi-Strauss, Louis Althusser, Karl Marx, Fredrich Engels y Sigmund Freud han pensado al poder, a las familias, al deseo y a la sexualidad.

La influencia de la perspectiva genealógica de Foucault fue notoria en el estudio que Robert Castel hiciera sobre la psiquiatría en las primeras décadas del siglo XX en Francia. Castel y Foucault se conocieron en la Universidad de Vicennes, un proyecto educativo crítico que surgió como parte de las protestas que se vivieron en Francia durante 1968. La influencia de Foucault en Castel es innegable. Se podría afirmar que, en términos de las temáticas abordadas, los primeros estudios de Castel siguieron una línea cercana al Foucault de *Historia de la locura en la Época Clásica*. Sin embargo, el enfoque teórico-metodológico que Castel (1980) ejercerá en su obra publicada en 1977, *El orden psiquiátrico,* es más cercano a la genealogía que a la arqueología. Es así que Foucault escribirá en la introducción de *El orden psiquiátrico* que en este estudio Castel (1980) muestra que "la locura de ahora en más forma parte de nuestra relación con los otros y con nosotros mismos, así como el orden psiquiátrico atraviesa nuestras condiciones de existencia cotidiana".

Si se entiende en este sentido la trayectoria intelectual y las contribuciones de Foucault, se entiende también que hay algunas categorías que para Foucault no eran más que expresiones de la dinámica en que funciona el poder en un momento específico, y no una categoría teórico-metodológica. Es el caso del concepto de normalización, que muchos autores retoman como un concepto central para describir el funcionamiento del poder a lo largo de la historia o, cuando más, lo consideran como un rasgo esencial e ineluctable del poder en la modernidad. Y la verdad es que Deleuze entendió muy bien la lógica y la forma de emplear la analítica del poder de su amigo Foucault, pues la normalización no es una característica "epocal" esencial o definitoria del poder en la modernidad. La normalización es producto o efecto de un conjunto de relaciones de poder, que se manifiestan en un conjunto de tácticas

disciplinarias y que implican relaciones de fuerza con contenidos históricos y tecnologías específicas. Deleuze tuvo razón también: en lugar de hablar de sociedades disciplinarias, debíamos estar ya hablando de sociedades de control; y en lugar de hablar de normalización debíamos estar hablando de optimización. Así es como Deleuze se nos presenta como más foucaultiano que quienes se aprenden y repiten los conceptos y las categorías de Foucault, sin insertarlos en la analítica del poder de la que éstos se derivan. Hay categorías que nos son centrales en la medida en que nos permiten describir y analizar el movimiento dinámico de las relaciones de poder, y hay otras que, más bien, nos sirven para nombrar y caracterizar las manifestaciones y materializaciones de dichas relaciones de poder en un momento histórico y un objeto empírico determinado. Partimos entonces de la premisa de que la realidad histórica y empírica que estamos intentando analizar y criticar está lejos de ser la que criticaron Goffman y Foucault hace 50 años. Pero, al menos para el caso de Foucault, eso no implica que su analítica deje de explicarnos algo. Lo que nos enseña esta oportunidad es la necesidad de realizar una actualización teórica dejando a un lado el vicio de poner categorías y conceptos de moda sin ninguna reflexión de por medio. Lo importante es describir las relaciones que dan lugar a la normalización, a la optimización, a la medicalización y, finalmente, a la mercantilización; y no poner estos conceptos desde un inicio para irlos a buscar donde ya no necesariamente están. Si estos conceptos no nos sirven para dar cuenta de las relaciones sociales de las que son producto, entonces nos están sirviendo para ocultar las consecuencias políticas y sociales que tienen las relaciones sociales que repetimos todos los días (Hernández Lara, s/f: 19-21).

Así podemos afirmar que, si bien los planteamientos iniciales de Foucault son muy cercanos a la fenomenología, al

marxismo y a la perspectiva de sus maestros como Canguilhem, Bataille o Althusser; con el paso de los años su perspectiva se fue alejando de estos autores de forma que, en su última etapa, más que buscar una historia de los conceptos y discursos, intentaba generar una historia de las prácticas de gobierno. En este sentido, en lugar de desprender o hacer evidente las experiencias a través del saber, el poder o la subjetividad; lo que Foucault intentaba, al final de su trayectoria, era explicar cómo las correlaciones entre el saber, la verdad, el poder y el gobierno llevaban a los sujetos a vivirse a sí mismos bajo una experiencia histórica específica.

Mi experiencia como crítico de la política de salud mental

Como se vio en el apartado anterior, si seguimos las perspectivas vitalistas que vienen de Nietzsche a Cangilhem y de Foucault a Deleuze, entenderemos que abordar la vida como temática de estudio exige ajustes epistemológicos y metodológicos complejos. A menos que se sea indiferente al gesto cientificista de objetualizar a los fenómenos de la vida, se entenderá que abordar este tipo de temáticas exige ensayar otro tipo de narrativa para la historia. Es el caso del campo definido por lo que hemos dado en llamar la salud o enfermedad mental. Al respecto me parece ilustrativo el primer párrafo de un reciente artículo de la doctora Carolina Martínez Salgado (2013: 39). En dicho párrafo menciona que la salud mental y sus trastornos involucran un amplio universo que va desde los "componentes más profundamente enraizados en el basamento biológico humano, hasta las circunstancias históricas, sociales y culturales en las que vive la gente". En esta primera parte de su oración vemos la relación de los componentes

orgánicos y biológicos con los componentes sociales e históricos. Pero Martínez Salgado (2013: 39) concluye su oración introduciendo una dimensión aparentemente subjetiva e individual: "todo ello —dice— mediado por la forma en la que se estructura la dimensión psíquica en la cual los integrantes de esta especie damos significado a nuestra *experiencia*". Pero, si seguimos los debates que se han revisado en torno a la categoría de experiencia en los primeros apartados de este artículo, podemos afirmar que el estudio de esta dimensión aparentemente subjetiva a la que pareciera referirse Martínez Salgado tendría que ir más allá de un análisis fenomenológico o de sociología comprensiva. Es por ello que, si bien Martínez Salgado (2013: 46) se dice preocupada por "averiguar el significado que tiene la *experiencia* de la enfermedad para las personas que la viven… las conexiones que establecen entre lo que identifican como enfermedad y las situaciones a las que atribuye su ocurrencia… todo ello moldeado por su *experiencia* del mundo en el que viven y la forma en la que en cada contexto sociocultural se estructuran las representaciones de ese mundo"; afirmamos que la realización de semejante propósito debe estar alerta de no caer en los extremos de una perspectiva subjetivista, que termine por novelar significados individuales, o por cuantificar y establecer tendencias a través de encuestas.

Mis referentes teóricos fueron principalmente Michel Foucault y Erving Goffman, con quienes construí un cuerpo conceptual que me permitió hacer una crítica al internamiento psiquiátrico, desde categorías como *institución total* y *normalización*. Pero, desde dicho ejercicio etnográfico, saltó a la vista que, la mayor parte de la labor y las energías del personal se dirigían a la atención en consulta externa y, cada vez menos, al área de internamiento u hospitalización. Producto de ello fue que entendí que mientras la crítica a la atención psiquiá-

trica más se situase exclusivamente en la crítica a la hospitalización, bajo el discurso jurídico de los derechos humanos, más afín sería esta crítica con las premisas de la forma de atención psiquiátrica que se viene gestando desde hace algunos años. La crítica a la política flexible de salud mental requiere de nuevos enfoques y un lenguaje diferente. Descifrar y describir la cotidianeidad en el área de hospitalización, es tan importante como analizar los procesos de trabajo y las prescripciones visibles, tanto en el área de consulta externa como en las recetas que los usuarios llevan a sus casas.

Dejar a un lado obsesiones y costumbres que me llevaban a sobreteorizar, para optar por ver y vivir aquello de lo que también yo era parte. El objeto que observaba y estudiaba no estaba ahí afuera. No estaba parado en ningún lugar para observarlo. Estaba caminando en él y con él.

Entonces dejó de tratarse de observar y analizar los cambios de la política de salud mental a través de la historia. Se trató, más bien, de generar un discurso crítico para dar cuenta de las problemáticas y contradicciones que envuelven la experiencia de atención a los padecimientos mentales. De esta forma, si el análisis histórico de los cambios en la política de salud mental tenía algún sentido, era para dar cuenta de la forma social concreta a partir de la que se despliega el campo en el que acontece la experiencia de atención, intervención e institucionalización (Hernández Lara, s/f: 6).

Pero analizar críticamente la experiencia de atención psiquiátrica no implica solamente analizar la vivencia que implica el ser diagnosticado y tratado en una institución de salud mental. No se trata de describir el acontecimiento de la atención como si se tratase de una secuencia analizada desde una perspectiva fenomenológica o etnográfica. La experiencia de atención psiquiátrica es antecedida por un cúmulo de eventualidades, discursos y relaciones sociales concretas que le

dan forma. No podemos extraer a los servicios de atención a la salud mental que ofrece el Estado mexicano, del plano material, político y económico que le da forma. El ejercicio de la profesión psiquiátrica se desempeña en instituciones concretas. No se trata de una apuesta por el estructuralismo o por perspectivas institucionales. Se trata de reconocer que toda actividad que se organiza en nuestra sociedad implica el despliegue, la puesta en marcha, y la repetición constante de relaciones sociales que la engendran. Toda actividad es producto y a la vez formadora de relaciones sociales que buscan repetirla o revolucionarla. De esta manera, toda actividad es ya, en sí misma, lucha (Hernández Lara, s/f: 6-7).

> Me parece que la cuestión de la voluntad puede plantearse en cuanto lucha, es decir, desde un punto de vista estratégico para analizar un conflicto cuando se despliegan diversos antagonismos (Foucault, 2012a: 98).

Afirmamos, entonces, que así como la categoría de forma permite analizar al Estado, la política de salud mental es susceptible de ser analizada como una formación social. Aunque el concepto de política de salud mental y sus elementos fueron establecidos y sistematizados por Castel (1980),[1] afirmamos que el análisis de dichos elementos debe alejarse del esquematismo para ser complementado por el materialismo dinámico y preformativo que venimos describiendo. En este sentido es que planteamos que, para el periodo histórico que analizaremos en la presente investigación, la política de salud mental mexicana ha estado marcada por dos momentos: el de la forma asilar y el de la forma flexible y desregulada (Hernández Lara, s/f: 16).

[1]Cabe mencionar que los elementos de la política de salud mental según Castel (1980) son: *1)* Un código teórico: *2)* Un cuerpo de profesionales: *3)* Un dispositivo arquitectónico: *4)* Un procedimiento terapéutico, y *5)* Un estatuto de usuario.

En este sentido vemos que los fármacos cambiaron la epísteme (Foucault, 2001a) de la psiquiatría, transformaron los procesos de trabajo y atención (Marx, 2010), y modificaron el papel social de los especialistas y de su disciplina. He aquí otra definición de medicalización como un proceso que: pretende, en nombre de una cierta ganancia en cuanto a la duración de la vida y la prevención o control de las enfermedades, someter esa vida a los mandamientos de una empresa planetaria de regulación de todos los comportamientos instintivos y sociales, de las pulsiones y de sus destinos, desviando a los hombres y a las mujeres de las preguntas relacionadas con las circunstancias (sociales, políticas, culturales, jurídicas, económicas) en que sus vidas transcurren (Braunstein, 2013: 41) (Hernández Lara, s/f: 23).

En este sentido es importante referirnos a otra entrevista que Foucault dio en la que llamó la atención a "prestar atención a que la oposición de la antipsiquiatría al asilo no termine en una multiplicación de la psiquiatría fuera del asilo" (Foucault en Castro, 2004: 28).

Conclusiones

"Habrá que destruir la idea de que la filosofía es el único pensamiento normativo. Es preciso que las voces de una cantidad incalculable de sujetos hablantes resuenen, y hay que hacer hablar a una experiencia innumerable. El sujeto hablante no debe ser siempre el mismo. No deben resonar únicamente las palabras normativas de la filosofía. Hay que hacer hablar a toda clase de experiencias, prestar oídos a los afásicos, los excluidos, los moribundos. Puesto que nosotros estamos afuera, en tanto que ellos hacen efectivamente frente al aspecto sombrío y solitario de las luchas. Creo que la tarea de un

practicante de filosofía que viva en Occidente es prestar oídos a todas esas voces" (Foucault, 2012a: 110).

"Nosotros, los que tenemos sed después de la razón… estamos decididos a escrutar nuestras experiencias tan severamente como si se tratara de un experimento científico, hora tras hora, día tras día. Nosotros queremos ser nuestros propios experimentos y conejillos de Indias" (Nietzsche en Jay, 2009: 427). "El hombre es un animal de experiencia, comprometido *ad infinitum* en un proceso que, al definir un campo de objetos, al mismo tiempo lo cambia, lo deforma, lo transforma y los trasfigura como sujeto" (Foucault en Jay, 2009: 452).

"Los libros que escribo constituyen para mí una experiencia que me agradaría que fuera lo más rica posible. Una experiencia es algo de lo que uno sale cambiado… En este sentido, me considero más un experimentador que un teórico, pues no desarrollo sistemas deductivos para aplicarlos uniformemente a diferentes campos de investigación" (Foucault en Jay, 2009: 449).

"Nietzsche decía de la verdad que era la más profunda mentira. Canguilhem, que está a la vez lejos y cerca de Nietzsche, diría quizás que ella es, en el enorme calendario de la vida, el error más reciente; diría quizás que ella es, en el enorme calendario de la vida, el error más reciente; diría que la separación verdadero-falso y el valor acordado a la verdad constituyen la más singular manera de vivir que haya podido inventar una vida que, desde el fondo de su origen, conlleva en sí la eventualidad del error" (Foucault en Castro, 2004: 50-51). Esto es fundamental cuando nos referimos a la psiquiatría ya que, aquí Foucault concuerda con el antipsiquiatra italiano Franco Basaglia cuando comenta que "la característica de las instituciones médicas es una separación tajante entre quienes tienen la verdad y quienes no la tienen" (Foucault en Castro, 2004: 39).

Fuentes consultadas

Bacarlett Pérez, María Luisa (2006). "Biopoder y psiquiatría: un acercamiento vitalista a la obra de Michel Foucault", en *Ciencia Ergo Sum*, marzo-junio, año/vol. 13. núm. 001, Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 26-34.

Berrios, Germán (1998). *The history of mental symptoms: descriptive psychopathology since the nineteenth century,* Cambridge University Press. United Kingdom.

Castel, Robert (1980). *El orden psiquiátrico. La edad de oro del alienismo*. La Piqueta. España.

________ (1984). *La gestión de los riesgos. De la anti-psiquiatría al post-análisis,* Anagrama, España.

________ (1994). "'Problematization' as a Mode of Reading History", en Goldstein, Jan Ellen, *Foucault and the writing of history,* Oxford, Cambridge University Press.

________ (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado,* Paidós, Argentina.

Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores,* Prometeo/ Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

Davies, William (2011). "The Political Economy of Unhappyness", en *New Left Review,* núm. 71, septiembre-octubre. pp. 65-80.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia,* Paidós, Barcelona.

Foucault, Michel (1992). "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, La Piqueta, España.

________ (1996). "La crisis de la medicina y la crisis de la antimedicina", en *La vida de los hombres infames,* Caronte, Argentina.

________ (2001a). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* Siglo XXI, México.

________ (2001b). *La arqueología del saber,* Siglo XXI. México.

________ (2001c). *Los anormales,* Fondo de Cultura Económica. Selección de obras de sociología, México.

________ (2002). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber,* Siglo XXI, Colección Teoría, México.

———— (2004). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica,* Siglo XXI, México.
———— (2005). *El poder psiquiátrico,* Fondo de Cultura Económica, Selección de obras de sociología, México.
———— (2006a). *Defender la sociedad,* Fondo de Cultura Económica, Selección de obras de sociología, México.
———— (2006b). *Seguridad, territorio, población,* Fondo de Cultura Económica, Selección de obras de sociología, México.
———— (2007). *"El nacimiento de la biopolítica,* Fondo de Cultura Económica, Selección de obras de sociología, México.
———— (2012a). "Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo", en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida,* Siglo XXI, Argentina, pp. 87-112.
———— (2012b). "Introducción", en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida,* Siglo XXI, Argentina, pp. 233-250.
———— (2012c). "La vida: la experiencia y la ciencia", en *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida,* Siglo XXI, Argentina, pp. 251-267.
———— (2012d). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión,* Siglo XXI, México.
Gori, Roland y Marie-José Del Volgo (2008). *Exilés de l'intime. La medicine et la psychiatrie au service du nouvel ordre* économique, Denoël, Francia.
———— (2009). *La santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence,* Champs Essais, Flammarion, Francia.
Gros, Frédéric (2000). *Foucault y la locura,* Ediciones Nueva Visión, Colección Claves Perfiles, Buenos Aires, Argentina.
Harrison, Wendy Cealey (2007). "Madness and Historicity: Foucault and Derrida, Artaud and Descartes", en *History of the Human Sciences,* vol. 20, núm. 2, Los Ángeles, pp. 79-105.
Hernández Lara, Oliver Gabriel (2006). *Cartografía del internamiento: el dispositivo del Hospital Psiquiátrico "Granja la Salud Tlazolteotl".* Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

——— (2008). *La metamorfosis de la política de salud mental en México*. Tesis de maestría en Sociología Política, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, México.

——— (2010a). "El dispositivo de intervención psiquiátrica: de asilos y granjas a consulta externa", en *Nuevas enfermedades mentales y salud pública. De la fundamentación teórica a la contingencia de la vida cotidiana*, Miguel Ángel Porrúa/UAEM, México.

——— (2010b). "Memoria y clínica: las patologías como huellas de contradicciones y posibles antagonismos", Memoria del Coloquio sobre Walter Benjamín, Argentina.

——— (2011). "El énfasis en la salud mental y la nueva constelación de poder en torno a la locura en México", Memoria del III Encuentro Internacional sobre el poder en el pasado y el presente de América Latina, 18 al 21 de octubre de 2011, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades-UAEM.

——— (2012). "Psique, salud mental y cultura de consumo", Memoria del V Congreso Internacional de Sociología. Espacios Contestatarios. 25 al 28 de septiembre de 2012, Universidad Autónoma de Baja California. Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales, CA-134 Sociedad y Gobierno.

——— (s/f). "La experiencia de atención psiquiátrica en México: de la forma asilar a la forma flexible. El caso del Instituto Nacional de Neurología", Tesis para obtener el grado de Doctor en Sociología. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Jay, Martin (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal,* Paidós, Argentina.

Lemke, Thomas (2004), "'Marx sans guillemets': Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme", en *Actuel Marx*. 2004/2, núm. 36, Presses Universitaires de France, pp. 13-26.

Leroux, Henri (2006). "Foucault y la Escuela de Frankfurt", en Blanc, Alain y Jean-Marie Vincent (dir.). *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

MARTÍNEZ SALGADO, Carolina (2013). "Una conjunción de perspectivas para el estudio de la salud mental y sus trastornos: la vida en los bordes", en Carolina Martínez Salgado, María del Consuelo Chapela y Victor Ruiz Velasco (coords.), *En el juego de los espejos. Multi, inter, transdisciplina e investigación cualitativa en salud*, Serie Académicos CBS, UAM-X, México, pp. 29-58.

MELLING, Joseph y Forsythe, Bill (2006). *The Politics of Madness. The State, Insanity and Society in England, 1845-1914,* Routledge Taylor & Francis Group, New York.

PALTRINIERI, Luca (2012). *L'experience du concept. Michel Foucault entre* épistémologie *et historie,* Publications de la Sorbone, France.

ROSE, Nikolas (1999). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, Free Association Books, UK.

________ (2003). "Neurochemical Selves", en *London School of Economics. Feature Article,* Society, noviembre-diciembre, pp. 46-59. Disponible en http://www.lse.ac.uk/sociology/pdf/rose-neurochemicalselves-society03.pdf

________ (2007). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*, Princeton University Press USA.

________ (2010). "'Screen and Intervene': Governing Risky Brains", en *History of the Human Sciences*, vol. 23, núm. 1, pp. 7-105.

ROSE, Nikolas y Carlos Novas (2005). "Biological citizenship", en Aihwa Ong y Stephen Collier (eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems,* Malden, Blackwell, UK.

ROSE, Nikolas, Pat O'Malley y Mariana Valverde (2006). "Governmentality", en *Annual Review of Law and Social Science*, vol. 2, Ontario Council of Universities Libraries, pp. 83-104.

SUNDER RAJAN, Kaushik (2006). *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life,* Duke University Press, USA.

TARIZZO, Davide (2011). "La biopolítica: ¿qué es?", Conferencia presentada el 13 de julio de 2011 en el Décimo primer coloquio del 17 Instituto de Estudios Críticos. Neuro-,Bio-,Psi-, Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía, México.

Índice

De la obra
Pensamiento crítico: un acercamiento conceptual,
el proceso editorial se terminó en la Ciudad de México durante
el mes de agosto del año 2017. La edición impresa sobre papel
de fabricación ecológica con *bulk* a 80 gramos,
estuvo al cuidado de la oficina
litotipográfica de la
casa editora.



ISBN



Este libro es producto del seminario realizado en el Instituto de Estudios Sobre la Universidad (IESU) de la UAEMex durante el verano de 2013. El objetivo de dicho seminario consistió, fundamentalmente, en la recuperación de autores y teorías relacionadas con aquello, que de manera general puede llamarse: “Pensamiento crítico”. Con la intervención de una parte de los miembros del Instituto y con la participación de colegas de la Facultad de Ciencias Política y Sociales de la UAEMex, así como de importantes investigadores de la UAM-Xochimilco, se llegó a la posibilidad de construir esta obra colectiva, en la cual, se recogen las visiones sobre el tema de los autores participantes.

El propósito general que animó esta parte del seminario permanente sobre “Pensamiento crítico”, puede resumirse en tres preguntas básicas: ¿Qué es el pensamiento crítico? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Qué función tiene en el presente? Ello implicó no sólo una búsqueda conceptual, sino también práctica. Por lo tanto, aunque los puntos de vista planteados aquí parecen divergentes, coinciden en el sentido de que el pensamiento crítico es una herramienta que puede ser utilizada por los movimientos sociales y por fuerzas populares. Esto no solamente es posible para los horizontes de la resistencia global, sino también, y tal vez más, en los microcosmos de las modernas relaciones sociales y políticas cara a cara.

PENSAMIENTO CRÍTICO

[redacted]



FILOSOFÍA



